EDUARD MEYER

URSPRUNG UND ANFÄNGE DES CHRISTENTUMS

225.95
M575
157594, v.2

BOOK 225.95.M575 v.2 c.1
MEYER # URSPRUNG UND ANFANGE DES CHRISTENTUMS
3 9153 00065947 6

Date Due

Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
Boston Library Consortium Member Libraries

http://www.archive.org/details/ursprungundanf22meye

Ursprung und Anfänge des Christentums

BS
2410
.M4
192
Bd.2

Ursprung und Anfänge des Christentums

Von

Eduard Meyer

*

In drei Bänden

*

Zweiter Band
Die Entwicklung des Judentums
und Jesus von Nazaret

J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger
Stuttgart und Berlin 1925

225.95
M575
v.2

Alle Rechte, insbesondere das Übersetzungsrecht, vorbehalten
Für die Vereinigten Staaten von Amerika:
Copyright, 1921, by J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger
Stuttgart und Berlin

4. und 5. Auflage

Inhalt

Seite

I. Die Durchbildung des Judentums unter der Fremdherrschaft 1

Die Juden unter der persischen und makedonischen Herrschaft. Die jüngsten prophetischen Schriften 1

Die Priesterschaft und die Schriftgelehrten. Jesus Sirach . . 8

Innere Umbildung der Religion seit der Perserzeit. Universalismus und Individualismus. Die Propaganda . . . 17

Das Judentum und die Heiden. Hekataeos von Abdera. Der Antisemitismus 26

Die Aufklärung. Qohelet 35

II. Die neuen religiösen Ideen 41

Die „Frommen" und die Vertiefung der ethischen Anschauungen. Testamente der zwölf Patriarchen, Jubilaeenbuch, Damaskusschrift 41

Die Anbahnung des Dualismus 50

Angebliche Einflüsse des Hellenismus, Babyloniens und Aegyptens 51

III. Die Religion Zoroasters 58

Die Grundlehren Zoroasters 58

Ausbreitung und Weiterbildung der Religion 72

Wesen und Bedeutung des Dualismus 77

Der Versuch eines Monismus durch die Lehre vom Zrvan . . 83

Ausbreitung der persischen Religion in die westliche Welt . 86

IV. Das Eindringen des Dualismus ins Judentum 95

Berührungen mit dem Parsismus. Asmodaios 95

Fortbildung der jüdischen Gottesanschauung. Die Engel, der heilige Geist, das Gotteswort und die Weisheit . . . 96

Anfänge des Dualismus. Der Teufel und die Engel 106

Die Eschatologie. Das Gericht und der Messias 111

Die Verantwortung des Menschen und die Praedestination . . 115

Kosmologie und Aberglaube 117

V. Die Zeiten der Seleukidenherrschaft und das Reformjudentum 121

Die Eroberung Palaestinas durch Antiochos d. Gr. 121

Die Tobiaden. Die Zeit Seleukos' IV. Philopators 128

Seite

Konflikt zwischen den Tobiaden und dem Hohenpriester. Heliodoros 136
Antiochos Epiphanes 139
Antiochos und das Reformjudentum. Einsetzung des Tobiaden Menelaos zum Hohenpriester 143
Der aegyptische Krieg und Antiochos' Eingreifen in Jerusalem (169 v. Chr.) 150
Der zweite aegyptische Feldzug und das Verbot des jüdischen Kultus (168 v. Chr.) 155

VI. Die gesetzestreue Opposition 167
Die Literatur aus dem Religionskampf 167
Die Entwicklung des Auferstehungsglaubens 174
Die Danielsagen und das Buch Daniel 184
Die Entlehnungen aus dem Parsismus: die vier Weltreiche und das Weltgericht 189
Weitere Einwirkungen des Parsismus auf die Vorstellungen vom Weltgericht und vom Jenseits 199

VII. Die Religionskriege und die Entstehung des jüdischen Staats 205
Die Kämpfe bis zur Eroberung des Tempels 205
Friedensverhandlungen des Lysias und Amnestieerlaß des Antiochos Eupator 211
Antiochos Epiphanes im Osten. Der Ausgang des Königs . . 216
Weitere Erfolge des Judas 223
Erfolge des Lysias und Friedensschluß 232
Römische Intrigen. Auftreten des Demetrios I. 236
Wiederausbruch des jüdischen Krieges. Judas' Untergang . . 242
Volle Wiederherstellung der seleukidischen Herrschaft . . . 249
Demetrios' I. Ausgang und die Wiedererhebung Jonathans (153—150) 252
Alexander Balas, Demetrios II. und Diodotos Tryphon (150—137) 256
Gründung eines unabhängigen jüdischen Staats durch Jonathan und Simon (145—140) 260
Die Eroberung Jerusalems durch Antiochos Sidetes und das letzte Auftauchen des Prinzipienkampfes 265
Der Untergang des Seleukidenreichs (129 v. Chr.) 270
Johannes Hyrkanos und sein Nachfolger 273

VIII. Die innere Entwicklung des Judentums. Pharisaeer und Saddukaeer 279
Die Ausrottung des Reformjudentums 279
Ursprung und Wesen der Pharisaeer und der Saddukaeer . 282
Die religiösen Grundfragen. Engel und Teufel, Auferstehung. Willensfreiheit 296

Seite

Die Bürgerkriege und der Untergang des hasmonaeischen Reichs. — Die Psalmen Salomos 305
Die Zeiten des Herodes 319

IX. Weiterbildung der messianischen und eschatologischen Anschauungen. Diaspora und Sekten 330

Der Messias Sohn Davids und der Menschensohn 330
Spekulationen über den Urmenschen 345
Diaspora und Proselyten. Die Verbreitung des jüdischen Aberglaubens 353
Die Literatur der Juden Aegyptens. Die Weisheit Salomos . 361
Allegorische Deutungen der Schrift. Aristobul. Philo. Die Therapeuten 364
Exkurs über die hermetische Schrift Poimandres 371
Die Diaspora in Kleinasien und die Apokalypse des Johannes 378
Die Essaeer 393
Andere Sektenbildungen bei Juden und Samaritanern. Propheten und Thaumaturgen 402
Verbreitung und inneres Wesen der Visionen und Wunder . 412

X. Jesus von Nazaret 420

Beilage. Das zweite Makkabaeerbuch und Jason von Kyrene . . 454

I

Die Durchbildung des Judentums unter der Fremdherrschaft

Die Juden unter der persischen und makedonischen Herrschaft. Die jüngsten prophetischen Schriften

Durch den weltgeschichtlichen Akt vom 24. Tischri (30. Oktober) 445, die feierliche Verpflichtung der gesamten Judenschaft Palaestinas, aller Geschlechter der Priester, der Lewiten und der Laien, auf das von Ezra aus Babylon gebrachte, vom Perserkönig sanktionierte Gesetzbuch war das Judentum konstituiert und auf eine feste Grundlage gestellt. Definitiv abgetan waren die politischen Aspirationen, das Streben nach Wiederaufrichtung eines unabhängigen Staats, das bei der Krisis des Perserreichs nach dem Tode des Kambyses unter Zerubabel im Jahre 520 aufgeflammt war und als Versuchung, die er schroff abwies, auch an Nehemia im Jahre 445 noch einmal herantrat; die Fremdherrschaft, welche dem Volk die Sorge um die äußere Politik und die eigene Gestaltung seiner irdischen Geschicke abnimmt, ist die Voraussetzung des Gesetzes. Wohl war die Hoffnung nicht aufgegeben, daß dereinst der Tag kommen werde, wo Jahwe dem Samen Abrahams, seinem auserwählten Volk, seine volle Gnade wieder zuwenden, wo er mit dem Weltreich der „Völker" oder Heiden zu Gericht gehn und die natürliche Gestaltung der Welt herstellen, in dem wieder aufgerichteten Reich Davids von Jerusalem aus unter dem von ihm gesalbten König, dem Messias, seine Herrlichkeit über die ganze Erde leuchten lassen werde; und immer wieder spähte man sehnsüchtig nach den Zeichen der Weltwende; mochte es auch nur eine Heuschreckenplage sein, wie bei Joel, man deutete sie auf das Kommen des Tages Jahwes und des erlösenden Gerichts.

Aber es war ausschließlich Gottes Sache, wann und wie er sich erheben und den Wandel bewirken wolle. Die Verheißung konnte sich jeden Augenblick erfüllen; aber ihm vorzugreifen, selbst Hand anzulegen, war frevelnde Vermessenheit, die Sünde, welche Verderben über Reich und Volk gebracht und es zur Strafe der Herrschaft der verachteten Feinde, die von Jahwe nichts wußten, überantwortet hatte. Bis der Herr selbst ans Werk ging, herrschte das tatsächlich bis auf den heutigen Tag bestehende, niemals endende Interimistikum des Gesetzes. Die Aufgabe der Gläubigen war, sich in Geduld zu fügen, die unantastbaren Gebote der Gottheit peinlich zu befolgen und dadurch für die Zukunft der Gemeinde das volle Heil zu gewinnen, für die Gegenwart aber sich den Segen zu sichern, den Gott auch jetzt schon den Seinen so vielfach gewährte. Völlig geschwunden freilich war sein Zorn noch immer nicht; und wenn er in seinem unerforschlichen Ratschluß sich wieder einmal von seinem Volk abwandte und Heimsuchungen und Verfolgungen, sei es des Einzelnen, sei es der Gesamtheit, durch die Heiden zuließ, so war es Pflicht, das demütig hinzunehmen und willig zu ertragen, aber unweigerlich am Gesetz festzuhalten und unter Fügung in seinen Willen lieber Gut und Leben hinzugeben, als auch nur ein Titelchen von ihm abzuweichen.

Äußerlich ist für die Juden auf die Einführung des Gesetzes ein Vierteljahrtausend ruhigen Stillebens gefolgt. Wohl hat es auch in dieser Zeit nicht an Erschütterungen gefehlt, und mehrfach sind Kriegsstürme auch über Palaestina dahingebraust. Die wiederholten Feldzüge der Perser und ihrer griechischen Soldtruppen gegen Ägypten berührten Palaestina unmittelbar, die Satrapenaufstände und die große Rebellion der phoenikischen Städte seit etwa 365, die in dem blutigen Strafgericht, das Artaxerxes III. 350 über Sidon verhängte, den Abschluß fand, konnten nicht ohne Rückwirkung bleiben; dazu kam die niemals völlig schwindende wirtschaftliche Not, die nicht wenige Juden in Schuldknechtschaft und nicht selten durch Vermittlung phoenikischer Händler in die Sklaverei bei griechischen Herren führte (Joel 4, 6). Im übrigen wird das Interesse durch die Händel mit den Nachbarn in Anspruch genommen, namentlich mit den Edomitern, die, von den Nabataeern aus ihren alten Wohnsitzen verdrängt, den Süden des ehemaligen Judaea mit Hebron besetzt hatten und gegen die der alte Stammhaß immer von neuem hervor-

bricht; daneben entlädt sich in den prophetischen und eschatologischen Schriften dieser Zeit der ohnmächtige Groll gegen Moab und gegen die aufblühenden Philisterstädte an der Küste.

Auch durch die makedonische Eroberung wurde die Lage nicht wesentlich geändert, wenn auch nach dem Tode Alexanders Palaestina und seine Nachbarschaft wiederholt der Schauplatz der Kämpfe um sein Erbe wurde; dabei hat Ptolemaeos bei seinen Feldzügen nach Syrien 320 und 312 Jerusalem besetzt und zahlreiche Juden nach Aegypten, speziell nach Alexandria hinübergeführt. Das Endergebnis war bekanntlich, daß nach dem Tode des Seleukos (281), der mindestens den Hauptteil des Landes beherrscht und östlich vom Jordan mehrere Städte, wie vor allem Pella[1]) gegründet hat, ganz Palaestina nebst dem südlichen Coelesyrien und Phoenikien von Ptolemaeos II. besetzt und von seinen Nachfolgern ein Jahrhundert lang, bis zum Jahre 198, in allen Kämpfen mit den Seleukiden behauptet wurde.

Unter der Lagidenherrschaft blieb das Judentum und seine innere Entwicklung von der Regierung unbehelligt. Das Streben, die Untertanen der griechischen Kultur zuzuführen und sie mit dem herrschenden Volk zu einer inneren Einheit zu verschmelzen, lag den Ptolemaeern ganz fern; vielmehr hielten sie die verschiedenen Volksstämme streng von einander geschieden und befestigten die Trennung der einzelnen Schichten durch Sonderprivilegien in ähnlicher Weise, wie die Spanier in ihren Kolonien. So haben sie denn auch, in charakteristischem Gegensatz zu den Seleukiden, nur wenige hellenistische Städte gegründet; in den Grenzgebieten Palaestinas sind es lediglich Akko-Ptolemais an der Küste, Philoteria am See Genezareth, und Philadelpheia im alten Ammoniterland; Gaza war schon seit der Eroberung durch Alexander eine Griechenstadt geworden. Daß zahlreiche Griechen und Mischlinge sich im Lande, wenn auch nicht gerade im eigentlichen Judaea, niederließen und auf die nichtjüdische Bevölkerung einwirkten, war in der neuen Weltlage selbstverständlich, ebenso, daß man, namentlich seit dem Niedergang des Reichs in der zweiten Hälfte

[1]) Euseb. chron. a. Abr. 1715. Appian Syr. 57. Es ist ein Irrtum, zu glauben, daß Palaestina seit 301 dem Ptolemaeos gehört habe. Ein Teil des Landes war zunächst noch in den Händen des Demetrios (so Samaria) und ist dann um 296 von Seleukos erobert worden.

des dritten Jahrhunderts, unter Steuerdruck und mancherlei Übergriffen der Statthalter und Beamten zu leiden hatte. Aber die Priesterschaft stand mit der Regierung gut, und dem Fortwirken der im Judentum dominierenden Tendenzen trat kein Hindernis entgegen.

Die äußeren Vorgänge, welche die Lebensbedingungen ununterbrochen berührten, haben auch in der Literatur noch mehrfach Widerhall gefunden. Für die alte Prophetie freilich, die zu den Ereignissen unmittelbar eingreifend Stellung nahm, war kein Raum mehr, seit das Volk keine aktive Politik mehr treiben konnte und den Weltereignissen nur noch als Zuschauer und Dulder gegenüberstand. Zugleich wurde sie innerlich, wie schon Jeremia erfahren und ausgesprochen hat, immer mehr durch das Gesetz ertötet: „der Griffel des Schreibers", die für alle Ewigkeit festgelegte Schrift, war an die Stelle der Inspiration und des lebendigen Gotteswortes getreten. So tritt bereits im Exil bei Ezechiel an die Stelle der wahren Prophetie die schriftstellernde Eschatologie, bei der die Prophetenrolle nur noch Maske ist[1]). Die Krisis des Perserreichs nach dem Untergang des Kambyses und Smerdis hat dann mit der Hoffnung auf eine Wiederaufrichtung des nationalen Staats auch die Prophetie noch einmal ins Leben gerufen; aber das ging rasch vorüber, und wie matt und epigonenhaft sind Haggai und Zacharja gegenüber den alten dämonisch wirkenden Gestalten! Es folgen in der Perserzeit noch ein paar Nachzügler in Obadja und Joel; aber damit erlischt die Reihe. Wer noch als Prophet schreibt, wagt nicht mehr, mit seinem Namen hervorzutreten, geschweige denn, daß er, durch den Anlaß des Moments gerufen, als Redner vor dem Volk aufträte. Diese Schriften sind Broschüren in der durch die Vorbilder gegebenen Form der Prophetenrede, Mahnungen an das Volk und Ausmalungen des verheißenen Weltgerichts, denen oft genug jede bestimmte Beziehung auf ein Einzelereignis fehlt. Derart sind bereits die Motivierungen des Ausbleibens des Gerichts durch allerlei Vergehen des Volkes aus der Zeit vor Ezra, die durch Mißverständnis den Verfassernamen Maleachi erhalten haben[2]). Dann folgen, aus

[1]) Deuterojesaja gehört nicht hierher; er will garkein Prophet sein, sondern ist ein Prediger, der die Ereignisse und die Verkündungen auslegt.

[2]) Damit verbunden ist die Freude über die Katastrophe Edoms, der gleichzeitig Obadja sowie der anonyme Verfasser von Jes. 34 f. Ausdruck gegeben hat.

dem Ende der persischen oder dem ersten Jahrhundert der griechischen Zeit, die Schilderungen des kommenden Gerichts und der Umwandlung der Weltlage unter der Herrschaft Jahwes und des neuen Königs von Zion, des Messias, die an das Buch Zacharjas (c. 9—14) angehängt und in das Buch Jesajas c. 24—27 und 33 eingelegt sind.

Vielfach hat man diese Stücke in beträchtlich spätere Zeit, bis tief in die Makkabaeerzeit hinein setzen wollen[1]). Es finden sich in ihnen auch manche Äußerungen, die sich ganz wohl auf Ereignisse dieser Zeit deuten lassen[2]). Aber wir kennen die Geschichte der vorhergehenden Jahrhunderte und zumal die Vorgänge in Jerusalem und Judaea viel zu wenig, um für die Deutung der Anspielungen irgendwelche Sicherheit gewinnen zu können; manche Stücke sind so dunkel und überdies so schlecht überliefert[3]), daß sich ein wirk-

[1]) So vor allem Duhm, Das Buch Jesaja, 1892, der in Jes. 24—27 Anspielungen auf Antiochos Sidetes, Johannes Hyrkanus, und gar in 25, 9—11 auf Alexander Jannaeus findet, Jes. 33 etwa ins Jahr 162 und auch 34 f. in die makkabaeische Zeit setzt.

[2]) So setzt Wellhausen, Die Kleinen Propheten (Skizzen und Vorarbeiten V) S. 183 f., den Hauptteil Deuterozacharjas ins erste Drittel des zweiten Jahrhunderts. [Seine Behauptung: „Die Seleukis war nicht vor der Mitte des dritten Jahrhunderts der Mittelpunkt des seleukidischen Reichs“ ist aber falsch: der Schwerpunkt lag hier, seit Seleukos im Jahre 301 in den Besitz Syriens gekommen war und hier seine Hauptstadt gründete resp. Antigonia in Antiochia umwandelte; wie die Verhältnisse damals lagen, mußte der Sitz der Regierung notwendig am Mittelmeer liegen.] Man könnte weiter z. B. den von den Jerusalemern erschlagenen Märtyrer 12, 10 sehr wohl auf den im Testament Lewis 16 (unten Kap. VI) erwähnten deuten. Trotzdem halte ich mit Stade (ZATW. II), Stärk (Unters. über Zach. 9—14, 1891) und anderen die Ansetzung in die erste Hälfte des dritten Jahrhunderts, die Kämpfe zwischen Seleukiden und Ptolemaeern um Palaestina, für allein zulässig.

[3]) So vor allem Zach. 11, 4—17 nebst 13, 7—9, die Geschichte von den Schlachtschafen, die der Prophet weiden soll, die im Damaskustext 19, 7 ff. zitiert wird (mit derselben Lesung in 11, 7 und 11 wie im massoretischen Text, im Gegensatz zu LXX) und nach der dann die Geschichte des Judas Iskariot gestaltet wird. Es wird niemals gelingen, diesen überdies nur lückenhaft überlieferten Abschnitt wirklich zu verstehn und etwa herauszubringen, wer die drei Hirten sind, die 11, 8 in einem Monat beseitigt werden, und wer der ruchlose Hirt 11, 15 ff. ist. Die Deutung auf die Hohenpriester unter Antiochos Epiphanes paßt weder zu den Einzelangaben noch zu der gesamten Stimmung dieses Orakels: da müßten die Gegensätze der damaligen Zeit ganz anders hervortreten. Auch ist keineswegs

liches Verständnis niemals wird erschließen lassen. Aber gegen eine Hinabrückung in die Zeit der Religionsnot unter den Seleukiden und gar in die der makkabaeischen Erhebung spricht mit aller Entschiedenheit, daß sich in diesen Stücken weder von den tiefen inneren Gegensätzen etwas findet, welche damals die Gemeinde zerrissen — trotz der unvermeidlichen Androhung eines Strafgerichts auch über diese selbst infolge ihrer Sünden —, noch von den neuen religiösen Ideen, welche diese Zeit bewegen und in den sicher aus ihr stammenden Schriften überall hervorbrechen. Vielmehr zehren diese Stücke lediglich von den altüberlieferten Gedanken. Irgend ein Ereignis, das sich draußen in der Welt vollzieht, erweckt die Hoffnung, daß nun endlich das ersehnte Weltgericht eintreten wird, durch das Jahwe sich allen Bewohnern der Erde als der alleinige Gott erweist[1]), und daß dann, nach dem letzten Entscheidungskampf, der nach dem Vorbild Ezechiels ausgemalt wird, die Zeit des Segens unter der Herrschaft des Messias kommen wird, wo er sein zerstreutes Volk aus allen Landen wieder zusammenführt um das Heiligtum von Zion und alle Völker zu diesem wallfahrten[2]).

Dazu kommt nun noch eine allgemeine Erwägung. Zu Beginn des zweiten Jahrhunderts ist der Kanon der Propheten längst abgeschlossen, Jesus Sirach kennt (49, 10) neben Jesaja, Jeremia und Ezechiel die „zwölf Propheten", d. i. ihre Zusammenfassung zu einem Buch, dem δωδεκαπρόφητον. So hat denn auch Daniel unter die

---

sicher, daß die Hirten wirklich Hohepriester sind. — Jesaja 24—27 stammt vielleicht aus der Zeit Alexanders und des Sturzes des Perserreichs (s. über 26, 12 ff. unten Kap. VI; auch 24, 14 ff. läßt sich darauf deuten [so Smend ZATW. IV 218 ff.]; die mächtige Stadt, deren Zerstörung 25, 2; 27, 10 f. verkündet wird, könnte die Hauptstadt des Perserreichs oder Tyros sein). Neuerdings ist es immer mehr Brauch geworden, diese Kapitel in zahlreiche Sonderstücke aus verschiedenen Zeiten zu zerlegen (so außer Duhm, Sievers, Alttest. Miscellen I, Ber. sächs. Ges. 1904, und am weitgehendsten P. Lohmann, ZATW. 37, 1917, 1 ff.), ob mit Recht, ist mir sehr fraglich.

[1]) Bezeichnend ist Jes. 26, 9 ff.: „Wenn deine Gerichte die Erde treffen, lernen die Weltbewohner Gerechtigkeit; erfährt der Böse Gnade, so lernt er Gerechtigkeit nicht, sondern frevelt im Lande der Rechtlichkeit und sieht die Hoheit Jahwes nicht. Hoch erhoben war deine Hand, Jahwe; aber sie schauen nicht. Möchten sie den Eifer für das Volk schauen und sich schämen, ja möge das Feuer deiner Bedränger sie verzehren!"

[2]) Zach. 14, 16 ff.

Propheten keine Aufnahme mehr gefunden, sondern ist nur noch unter die „heiligen Schriften" eingereiht; für die Makkabaeerzeit liegt die Zeit, wo zuletzt ein Prophet erschienen ist, bereits in ferner Vergangenheit[1]). Der Zustand ist eingetreten, der bei Deuterozacharja verkündet wird: „an jenem Tage, spricht Jahwe der Heerscharen, vertilge ich die Namen der Götzen aus dem Lande, daß ihrer nicht mehr gedacht werde; und auch die Propheten und den unreinen Geist werde ich aus dem Lande schaffen. Wenn dann noch einer als Prophet auftritt, werden seine Eltern zu ihm sagen: du sollst nicht am Leben bleiben, denn du hast Lüge geredet im Namen Jahwes, und sie werden ihn durchbohren für sein Prophetenspielen. An jenem Tage wird ein jeder Prophet sich seiner Visionen schämen und man wird sich nicht mehr in einen härenen Mantel kleiden, um zu lügen, sondern sagen: ich bin kein Prophet, sondern ein Ackerbauer[2]), und wenn man ihn fragt: was sind das für Striemen zwischen deinen Händen, antwortet er: die habe ich bekommen im Hause meiner Liebsten." Der Geist des Gesetzes verträgt eben die freie Inspiration nicht mehr, da das Gesetz alles definitiv geregelt hat. Es läßt nur noch für die richtige Auslegung Raum; das vom Gottesgeist eingegebene freie Wort will es ebensowenig dulden, wie den Kult der fremden Götter, durch den die im Lande ansässigen Ausländer dasselbe beflecken.

Bei dieser Sachlage erscheint es undenkbar, daß prophetische Schriften noch im zweiten Jahrhundert in den Kanon hätten Aufnahme finden und in die abgeschlossene Sammlung hätten eingeschoben werden können[3]). Auch wird man schwerlich bezweifeln

[1]) Makk. I 9, 27: im J. 161 ἐγένετο θλῖψις μεγάλη ἐν τῷ Ἰσραήλ, ἥτις οὐκ ἐγένετο ἀφ' ἧς ἡμέρας οὐκ ὤφθη προφήτης αὐτοῖς. Vgl. I 4, 46.

[2]) So hat sich, am Anfang der großen literarischen Prophetie, Amos wirklich geäußert. Er hat mit den Scharen der Verzückten und Besessenen, die das Land durchzogen, den ursprünglichen Propheten, nichts gemein, sondern ist ein Landmann, den die Inspiration, die er fühlt, zwingt zu reden und Zeichen zu geben. Das Volk hat aber den Namen doch auf ihn und seine Nachfolger übertragen; hier am Ende gelangt er dann wieder zu seiner ursprünglichen Bedeutung zurück. — Bezeichnend ist, daß dieser Ausfall in einer „prophetischen" Schrift steht: der Verfasser will eben selbst garkein Prophet mehr sein, trotzdem er in den üblichen prophetischen Wendungen redet, und tritt daher auch nicht mit seinem Namen hervor.

[3]) Für Deuterozacharja ist es vollends ausgeschlossen, wenn Stade mit

können, daß die Redaktion des Buchs Jesaja, d. h. die Zusammenfassung und Aneinanderreihung zahlreicher ganz verschiedenartiger Stücke unter dem Namen dieses Propheten, spätestens ins dritte Jahrhundert fallen muß, und weiter, daß die griechische Übersetzung schon damals, und jedenfalls beträchtliche Zeit vor der des Sirach durch seinen Enkel (um 130 v. Chr.) erfolgt sein muß. Wäre nachträglich in den hebraeischen Text noch das Orakel c. 24—27 eingefügt, so wäre es wunderbar, daß die aegyptischen Juden das anstandslos übernommen haben sollten und sich keine Spur dieser nachträglichen Änderung in LXX erhalten haben sollte.

Somit erscheint es schon aus äußeren Gründen unzulässig[1]), mit der Abfassungszeit eines unter die Propheten aufgenommenen Stücks unter die Mitte des dritten Jahrhunderts hinabzugehn.

Die Priesterschaft und die Schriftgelehrten. Jesus Sirach

Das Gesetz ist von der babylonischen Judenschaft geschaffen und formuliert ihre Postulate; den Juden Jerusalems und seiner Nachbarschaft ist es durch äußeren Zwang auferlegt worden: nur indem der Statthalter Nehemia die volle Autorität des persischen Großkönigs einsetzte, konnte er die Annahme des Gesetzbuchs

der sehr wahrscheinlichen Annahme ZATW. II 30 ff. recht hat, daß an den Schluß des Sammelbuchs, hinter Zacharja, ursprünglich die anonymen Stücke mit der gleichlautenden Überschrift משא דבר יהוה gestellt waren: „Ausspruch, Wort Jahwes im Land Hadrach und Damaskus“ Zach. 9—11; „Ausspruch, Wort Jahwes über Israel“ Zach. 12—14; „Ausspruch, Wort Jahwes an Israel“ Mal. 1—3, und daß dann, als für das dritte Stück aus 3, 1 fälschlich der Eigenname Maleachi herausgelesen wurde, die beiden anderen, die anonym blieben, zu dem Buch des Zacharja geschlagen wurden. Da die Benennung des Buchs als „Die zwölf Propheten“ diesen Vorgang voraussetzt, muß er älter sein als Jesus Sirach. — Dagegen ist, wie die Abweichungen in den Büchern Ezra, Esther, Daniel lehren, der Bestand der Hagiographen noch lange in vollem Fluß; so wird es auch kaum zu bestreiten sein, daß einzelne Psalmen erst aus makkabaeischer Zeit stammen.

[1]) Absichtlich lasse ich das Argument beiseite, daß der Damaskustext (unten S. 47) sowohl Jes. 24, 5. 17. 27, 6 wie Zach. 11, 11. 13, 7 zitiert und deutet. Denn daraus würden die Gegner folgern, daß der Damaskustext jünger sein müsse als die Zeit, in die sie die betreffenden Orakel setzen, so zweifellos es mir ist, daß derselbe aus der Zeit unmittelbar vor 170 stammt.

Ezras durchsetzen und seine strikte Befolgung erzwingen. Viele der Gebote standen in schroffem Widerspruch zu den Forderungen des praktischen Lebens; und wenn das Gesetz unter der Masse der Bevölkerung starken Anhang fand, namentlich unter dem Landvolk und den jetzt durch die Araber (Nabataeer) ins Gebirge Juda gedrängten halbnomadischen Stämmen im Süden, die sich schon früher dem jüdischen Reich und seinen religiösen Tendenzen angeschlossen hatten, so verhielten sich andere Kreise, bei denen die weltlichen Interessen und die Beziehungen zu den Nachbarn eine größere Rolle spielten, um so renitenter, vor allem gerade in der Priesterschaft, die wenig Neigung verspürte, sich den starren und unbequemen Ordnungen des Gesetzes zu fügen. Aber allmählich wurden diese Gegensätze überwunden. Was den ersten Generationen als harter Zwang erschien, wurde den unter ihm aufwachsenden Nachkommen selbstverständliche Lebensgewohnheit und Voraussetzung ihres Daseins. Die Priesterschaft aber erkannte, wie später die römische bei den reformatorischen Bewegungen innerhalb der katholischen Kirche, welch gewaltiger Machtgewinn ihr durch die religiöse Bewegung zuwuchs. Die Spitzen der Hierarchie werden durch sie die legitimen Oberhäupter der Gemeinde; die weltlichen Geschlechter und ihre Häupter werden aus der führenden Stellung zurückgedrängt, schon bei der Unterzeichnung des Gesetzes gehn die Priestergeschlechter ihnen voran[1]). Der Hohepriester wird zugleich der weltliche Leiter, der nasî' (ἄρχων) des Volks, der es dem fremden Oberherrn gegenüber vertritt. Weltlich genug ging es freilich in diesen Kreisen zu: das einzige, was wir von den Vorgängen der späteren Perserzeit in der Überlieferung erfahren, ist, daß der Hohepriester Johannes, der Enkel des zur Zeit Nehemias amtierenden Eljaschib, seinen Bruder Jesus im Tempel selbst niedergestoßen hat, weil dieser ihn mit Hilfe des Statthalters Bagoas (um 400 v. Chr.) aus seinem Amte verdrängen wollte, und daß Bagoas deshalb den Juden eine Steuer von 50 Drachmen für jedes beim täglichen Opfer geschlachtete Lamm auferlegt und sieben Jahre später gegen den Protest der Priesterschaft den Tempel betreten hat, weil er reiner sei als der Brudermörder[2]). Unter Antiochos Epiphanes geben bekanntlich

[1]) Vgl. Entstehung des Judentums S. 182 f.

[2]) Joseph. Ant. X 7, 1, 297 ff. Bagoas ist uns durch die Papyri von Elephantine bekannt geworden, die seine Zeit festlegen und bestätigen,

gleichartige Streitigkeiten um die fette Pfründe den Anlaß zur Intervention des Königs und zu seinem Reformversuch; und in der Zwischenzeit wird es nicht viel besser ausgesehn haben. Das Treiben im Jerusalemer Kirchenstaat gibt eben, nur in kleinen Dimensionen, dasselbe Bild wie das am Hof ihrer Nachfolger in Rom und in allen ähnlichen Gebilden bis zu dem Kirchenstaat der inkarnierten Gottheit in Lhassa.

Aber offiziell ist der Hohepriester nun einmal das von Gott geleitete unsträfliche Oberhaupt der Kirche, und daher für den frommen Laien mit dem Nimbus vollendeter Heiligkeit und Ehrwürde umgeben. Um 200 v. Chr. entwirft Jesus der Sohn des Sirach[1]) eine enthusiastische Schilderung der Herrlichkeit des regierenden Hohenpriesters Simon II. Sohns des Johannes (Onias II.): „Wie herrlich war er, wenn er aus der Hütte hervorschaute, wenn er hinter dem Vorhang heraustrat, wie der Morgenstern aus den Wolken und wie der Vollmond in den Festtagen . . ., wenn er die Prachtgewänder anlegte und in den höchsten Schmuck sich kleidete, wenn er den herrlichen Altar bestieg und den Umgang des Heiligtums betrat, wenn er die Opferstücke aus der Hand seiner Brüder hinnahm, während er bei den Holzstößen stand, rings um ihn der Kranz seiner Söhne[2]) wie Cedernpflänzlinge auf dem Libanon; und

---

daß die (von Niese fälschlich als Interpolation betrachtete) Angabe des Josephus, er sei στρατηγὸς τοο ἄλλου Ἀρταξέρξου (Art. II. 404—359) gewesen, völlig richtig ist; vgl. meine Schrift: Papyrusfund von Elephantine S. 70 f. Mit diesem Hohenpriester Jochanan reißt die Tradition sowohl im Nehemiabuch (12, 22) wie bei Josephus vollständig ab; nur noch der Name seines Sohnes Jaddûaʿ ist beiden Quellen bekannt. Josephus läßt diesen noch zur Zeit Alexanders regieren und setzt unter ihn die Entstehung der Samaritaner, die sein Bruder Manasse organisiert habe, der Schwiegersohn (vgl. Neh. 13, 28) des Σαναβαλλέτης ὁ πεμφθεὶς εἰς Σαμάρειαν ὑπὸ Δαρείου τοο τελευταίου βασιλέως σατράπης Jos. XI 302. Josephus hat fälschlich Darius III. an Stelle von Darius II. gesetzt; aber im übrigen ist seine Angabe richtig, wie die Papyri von Elephantine beweisen, beruht also auf einer vom Alten Testament unabhängigen Tradition. — Zwischen Jaddûaʿ und Onias I., den Josephus XI 347 zum Sohn des Jaddûaʿ macht, der aber nach Makk. I 12, 7. 20 (vgl. Jos. XII 43) in den Anfang des dritten Jahrhunderts gehört, klafft in der Hohenpriesterliste eine Lücke.

[1]) Ich gebe die Übersetzung nach Smend, Die Weisheit des Jesus Sirach, hebräisch und deutsch, 1906.

[2]) „Brüder" LXX.

wie Bachweiden umgaben ihn alle Söhne Aharons in ihrer Pracht, die Feueropfer des Herrn in ihren Händen, vor der ganzen Gemeinde Israels.“ Und wenn er dann den Altardienst vollendet und die Weinspende ausgegossen hatte „zu süßem Geruch für den höchsten Gott“, „da posaunten die Söhne Aharons mit den Hörnern von getriebener Arbeit“ und alles Fleisch warf sich nieder vor dem Höchsten, während die Sänger zur Musik die Jubellieder anstimmten, bis er dann beim Herabsteigen, „den Segen Jahwes auf seinen Lippen“, seine Hände über die ganze, aufs neue zu Boden fallende Gemeinde Israels erhob. Mit dem Wunsch, „daß ihm nie ein Nachfolger fehle, noch seinen Nachkommen, solange der Himmel ist“, schließt der Hymnus. Sonst wird von ihm nur noch erwähnt, daß er den Tempel und die Mauer ausgebessert und ein Wasserbassin angelegt hat. Ganz in der gleichen Weise verherrlichen zwei freche, aber für die herrschenden Anschauungen charakteristische jüdische Fälschungen etwa aus derselben Zeit, die Alexandergeschichte bei Josephus XI 8, 5 und der Aristeasbrief über die griechische Bibelübersetzung, die imponierende Herrlichkeit des Hohenpriesters und des Kultus. Auf seine Persönlichkeit und ihren inneren Wert kommt dabei so wenig an wie etwa bei einer Schilderung des Papstes und der Zeremonien der Peterskirche, sondern lediglich auf die Institution als solche; in den von Gott auserwählten „Söhnen Ṣadoqs“ (Sirach 51, 12, 9) verkörpert sich das Gesetz und die Religion des begnadeten Volks und „der Bund mit Pinchas“ (Sirach 46, 24. 50, 24), dem Enkel Aharons und Ahnen des Hohenpriestergeschlechts. In dem Hymnus auf Aharon schildert Jesus Sirach c. 45 den Ornat des Hohenpriesters mit allen Einzelheiten bis zu dem Geläut der daran hängenden Schellen, „damit er mit seinen Schritten Musik mache“. Seine Weihe und Salbung durch Mose „wurde für ihn ein ewiger Bund und für seine Nachkommen, so lange der Himmel steht, daß er ihn bedienen und Priester sein solle und segnen das Volk mit seinem Namen . . . und er gab ihm seine Gebote und Gewalt über Satzung und Recht . . . und er verdoppelte Aharons Ehre und gab ihm sein Erbe; die heiligen Abgaben (terûmôt) gab er ihm zur Nahrung, die Feueropfer Jahwes sollen sie essen; und er bestimmte die Auslese (reŝît) ihm zum Anteil und zum Geschenk für ihn und seine Nachkommen“.

In derselben Zeit, den letzten Jahrzehnten des dritten Jahr-

hunderts, berichtet eine moralisierende Schrift, die Testamente der zwölf Patriarchen[1]), die sittlichen Weisungen, welche die zwölf Söhne Jakobs vor ihrem Tode ihren Nachkommen gaben, mit durchgehender Bezugnahme auf die Zustände und Anschauungen, die sich in der friedlichen Zeit der Lagidenherrschaft gebildet haben. Hier wird durchweg die Unterordnung unter Lewi geboten und jede Auflehnung gegen ihn, jeder Versuch, mit ihm zu rivalisieren und ihm den Rang abzulaufen, wie ihn die Nachkommen in eitler Verblendung unternehmen werden, als Auflehnung gegen Gottes Gebot dargestellt, die das Strafgericht zur unausbleiblichen Folge hat[2]). Allerdings hat der Herr Juda das Königtum gegeben, und Juda steht daher Lewi an Ehren zunächst; aber, wie Juda selbst seinen Söhnen einschärft: „dem Lewi gab er das Priestertum, und er hat das Königtum dem Priestertum untergeordnet; mir gab er die Dinge auf Erden, aber jenem die im Himmel, und wie der Himmel die Erde überragt, so überragt das Priestertum Gottes das Königtum auf Erden"[3]). Lewi ist nun einmal der Auserwählte, der allein dem Volk den Segen erteilen kann[4]); Lewi „hat die Sonne ergriffen, Juda den Mond"[5]).

Formell ist unter der Fremdherrschaft, wie das Gesetz es vorschreibt, die Hierarchie voll durchgeführt. Das Regiment des Kirchenstaates liegt in den Händen des Hohenpriesters und der führenden Priesterfamilien; die Oberhäupter der Laiengeschlechter[6]), die „Ältesten" (zeqênîm, πρεσβύτεροι), treten in der Ratsversammlung des Synedrions hinter ihnen zurück. Aber innerlich bereitet sich eine Verschiebung vor. Das religiöse Leben der Gemeinde ist beherrscht von der vollen Durchführung des Gesetzes; und diese ist nur möglich bei sorgfältigem und anhaltendem Studium der Schrift oder aber bei williger Unterordnung unter die Belehrung, welche die Kundigen geben. Der priesterlichen Aristokratie der Kohens erwächst in dem populären Element der Rabbiner eine stetig

---

[1]) Über die Abfassungszeit s. u. S. 44.

[2]) Ruben 6. Simeon 5. Issachar 5.

[3]) Juda 21.

[4]) Ruben 6.

[5]) Naphtali 5. — Ebenso im Jubiläenbuch c. 31, wo Isaak den Lewi mit der rechten, den Juda mit der linken Hand segnet.

[6]) Vgl. Entst. d. Jud. 182 ff.

anschwellende Konkurrenz; auf geistigem Gebiet werden die „Schreiber", die Sopherîm, γραμματεῖς, d. i. die Schriftkundigen, die „Schriftgelehrten" immer mehr die Leiter der Gemeinde. Schon Nehemia hat in seiner zweiten Statthalterschaft, als er für die Verwaltung der Vorratskammer und der Abgaben zuverlässige Leute brauchte, neben einem Priester, einem Lewiten und einer Hilfskraft aus den Laien einen „Schriftgelehrten" Sadoq angestellt (13, 13). In den folgenden Jahrhunderten haben diese sich immer mehr zu einer geschlossenen Gruppe entwickelt, die der offiziellen Priesterschaft zur Seite tritt und sie an Ansehn und Einfluß bei der Menge weitaus überragt. In der römischen Zeit haben sie längst Zutritt zum Synedrion gewonnen und bilden in diesem neben den „Hohenpriestern", d. i. den regierenden und den abgetretenen Inhabern des hierarchischen Oberamts, und den „Ältesten", den Vertretern der Laienschaft, eine dritte Gruppe[1]). Zum guten Teil rekrutieren sie sich natürlich aus gesetzeseifrigen Priestern, namentlich aus den niederen Kreisen dieser schon bei der Rückkehr aus dem Exil über 4000 Köpfe umfassenden Kaste, während in den vornehmen Geschlechtern vielfach die weltliche Gesinnung und sehr materielle Interessen vorherrschten. Aber das Studium des Gesetzes stand jedem Laien offen, und nicht wenige Gesetzeslehrer sind aus diesen hervorgegangen; nach Chron. I 2, 55 a sind „die Geschlechter der Schriftgelehrten von Ja'bes" kalibbitischen Ursprungs[2]). Wie sich die dienende, von den Priestern hochmütig herabgedrückte Geistlichkeit, deren verschiedene Klassen sich allmählich zu der Gruppe

[1]) Bei Marcus, dem die beiden anderen Evangelien mehr oder weniger folgen, werden die drei Gruppen ständig aufgezählt. Einmal, 8, 31, ist die Folge πρεσβύτεροι καὶ ἀρχιερεῖς καὶ γραμματεῖς; sonst stehn die ἀρχιερεῖς immer voran, bei den beiden anderen schwankt die Anordnung beliebig (11, 27. 14, 43. 53. 15, 1); 10, 33. 11, 18. 14, 1 sind die πρεσβύτεροι weggelassen. In der Apostelgeschichte sagt Lukas 4, 5 ἄρχοντες καὶ πρεσβ. καὶ γρ., worauf der Hohepriester Annas nebst Kajaphas, Johannes, Alexandros καὶ ὅσοι ἦσαν ἐκ γένους ἀρχιερατικοῦ besonders aufgezählt werden. Petrus redet sie v. 9 als ἄρχοντες τοῦ λαοῦ καὶ πρεσβύτεροι an (dafür v. 23 οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι). 5, 21 berufen der ἀρχιερεὺς καὶ οἱ σὺν αὐτῷ τὸ συνέδριον καὶ πᾶσαν τὴν γερουσίαν τῶν υἱῶν Ἰσραήλ (beide Termini sind offenbar identisch); 23, 14 und 24. 1 erwähnt er nur die ἀρχιερεῖς καὶ πρεσβύτεροι.

[2]) In v. 55 b scheinen sie von dem qainitischen Stamm der Rechabiten abgeleitet zu werden.

der Lewiten zusammenschlossen[1]), durch Gesetzeseifer hervorhob und dadurch ihr Ansehn zu steigern suchte, davon gibt der Verfasser der Chronik ein anschauliches Bild, der offenbar dem Stande der Tempelsänger, der Gilde der Söhne Asaphs, angehört hat. Für die zu seiner Zeit herrschenden Anschauungen ist bezeichnend, daß nach I 27, 32 Jonathan, ein Beamter und Oheim Davids, „ein einsichtiger Mann und Schriftgelehrter" gewesen ist. So wird dann in einer Schrift aus der Religionsnot der Seleukidenzeit[2]) der „Stern" bei Amos 5, 26 als der „Student der Tora" gedeutet, und bei der Organisation der damals gegründeten Gemeinde des neuen Bundes wird zwar der Vorrang der Priester formell genau beobachtet, aber tatsächlich werden sie der Kontrolle eines gesetzeskundigen Ephoren unterstellt, der auch ein Laie sein kann[3]).

Aus der Tätigkeit der Schriftgelehrten sind zunächst, noch in der Perserzeit, mehrere Novellen zum Gesetz sowie die Schlußredaktion hervorgegangen, welche die älteren Gesetze samt der damit verbundenen Geschichtserzählung in den Priesterkodex einfügte und die fünf Bücher der Tora Moses von der Fortsetzung absonderte[4]). Aber an den Abschluß der Tora schließt sich unmittelbar ihre Interpretation, die sich endlos weiterspinnende Aufgabe, ihre oft genug sich widersprechenden Gebote miteinander auszugleichen und die volle Konsequenz für das tägliche Leben, für jede menschliche Handlung daraus zu ziehn. „Auf den Stuhl Moses haben sich die Schriftgelehrten und Pharisaeer gesetzt", sagt Jesus in der Matthaeusquelle 23, 2 (Bd. I, S. 240). Wenn auch dies Wort schwerlich authentisch ist, gibt es doch seine Gedanken zutreffend wieder. Aber dieser Mose, der Offenbarer der Tora, ist selbst schon ein Produkt der Schriftgelehrten und die typische Inkarnation ihres Geistes. Der Gegensatz, den Jesus empfindet zwischen dem wahren Sinn des Gesetzes und seiner Handhabung, besteht in Wirklichkeit wohl zwischen dieser und den alten Propheten, und zum Teil auch noch für die älteren, unter der Einwirkung der großen prophetischen

[1]) Entst. d. Jud. 180 ff.

[2]) Gemeinde des neuen Bundes von Damaskus p. 7, 14 ff., s. meine Abhandlung S. 25.

[3]) p. 9. 14, meine Abhandlung S. 45 f. 48; vgl. die Umdeutung von Ezechiel 44, 15 in p. 3, 20 ff., m. Abh. S. 23 f.

[4]) Entst. d. Jud. 206 ff. 216.

Bewegung entstandenen Gesetze, aber nicht mehr für den Priesterkodex des Schriftgelehrten Ezra, ein Produkt echten Epigonentums, dessen Tendenzen die alte Gedankenwelt absorbiert haben und die Tora beherrschen.

Das Gesetz vollständig zu erfassen und jeden Fehltritt zu vermeiden, erfordert ein unablässiges Studium, ein ständiges Grübeln über den Wortlaut und seine Tragweite. Das Endziel ist die Gewinnung der „Weisheit", die bei Gott thront; neben voller Erkenntnis des Gottesworts gewährt sie auch die Einsicht in die Gestaltung der Welt und die Grundsätze der richtigen Lebensführung. Der Masse des Volks, die dem Erwerbsleben nachgehn muß, ist die Erreichung dieses Ziels unmöglich; um so mehr ist es die Aufgabe derer, die die Weisheit errungen haben, ihr durch Wort und Schrift die nötige Belehrung zu geben.

Diese Aufgabe hat sich, um das Ende des dritten Jahrhunderts, Jesus der Sohn Sirachs[1]) gestellt. Den eigentlichen Inhalt seines Werks bilden Weisungen praktischer Lebensklugheit, wie sie seit langem so zahlreiche Schriften der orientalischen Literaturen (und auch der griechischen Spruchdichtung) füllten und zuletzt in der Weisheit des Achiqar und in der Sammlung der salomonischen Sprüche nebst den angehängten Bruchstücken aus ähnlichen Werken vorlagen. Aber seine spezifische Färbung erhält das Werk durch die Beziehung auf das Gesetz, dem alle menschliche Erkenntnis sich unterzuordnen hat. „Viele und große Dinge", sagt sein Enkel in der Vorrede zu der griechischen Übersetzung des Werks seines Ahnen, die er zu Unterrichtszwecken verfaßt hat, als er sich im Jahre 132 v. Chr. in Aegypten als Lehrer niederließ, „sind uns durch das Gesetz, die Propheten und ihre Nachfolger" — gemeint sind vor allem die Psalmen und die Sprüche — „gegeben, wofür Israel das Lob der Gesittung und Weisheit verdient; und nicht nur die, welche das lesen können, sollen (sich selbst bemühen) einsichtig zu werden, sondern die Lernbegierigen müssen denen draußen (d. i. denen, die nicht selbst lesen und studieren können, den Exoterikern) nützlich werden durch Wort und Schrift. So fühlte mein Großvater, nachdem er sich lange Zeit dem Lesen dieser Schriften hingegeben und darin eine ausreichende Fertigkeit gewonnen hatte, sich ge-

[1]) Richtiger Jesus Sohn des Eleazar aus dem Geschlecht Sîrâ; denn so ist בן סירא offenbar zu verstehen.

trieben, auch selbst etwas über Gesittung und Weisheit zu schreiben, auf daß die Lernbegierigen auch durch diese Schrift in einer auf das Gesetz begründeten Lebensführung noch weiter gefördert würden." Nicht anders äußert sich der Verfasser selbst in dem alphabetischen Dankhymnus am Schluß seines Werks, der Bd. I, S. 281 f. bereits im Zusammenhang mit dem Jubelruf Jesu über die Erfolge des Christentums besprochen ist: „Von Jugend auf habe ich nach Weisheit gestrebt, in meinem Gebet flehte ich um sie, und bis ans Ende werde ich sie zu ergründen suchen" (51, 13 ff.). Und nun ruft er die „Ungebildeten" auf, „ihren Nacken unter ihr Joch zu beugen" und von ihm die Belehrung anzunehmen, die sich ihnen reichlich bezahlt machen wird. So endet die Schrift mit einer Reklame für seinen Unterricht, wie bei den griechischen Weisheitslehrern und in ähnlicher Weise schon in den alten aegyptischen Mahnungen zum Besuch der Schreibschule.

Aber freilich, „die Weisheit eines Schriftgelehrten", heißt es 38, 24 ff., kann nur erwerben, wer freie Zeit hat und nicht von seiner Hände Arbeit leben muß; die Bauern und die Handwerker sind durch den Erwerb vollauf in Anspruch genommen. Darin sind sie auch wohl beschlagen und für das Gedeihen der Stadt unentbehrlich; „aber in der Volksversammlung (ἐκκλησία; der hebraeische Text fehlt hier) werden sie nicht befragt (?), und auf dem Richterstuhl sitzen sie nicht ... Wer dagegen seinen Sinn auf das Nachdenken über das Gesetz des Höchsten richtet, der erforscht die Weisheit aller Alten und Propheten, er ergründet die Geheimnisse der Sprüche und die Rätsel der Gleichnisse. Unter den Machthabern tut er Dienst und erscheint vor dem Fürsten[1]), zieht durch das Land fremder Völker und erfährt, was gut und schlecht ist[2]) unter den Menschen. Sein Herz richtet er auf den Herrn seinen Schöpfer, vor dem Höchsten betet er, öffnet seinen Mund im Gebet und betet für seine Sünden. Wenn der Herr will, wird er mit dem Geist der Einsicht erfüllt, er regnet selbst Worte der Weisheit und bekennt im Gebet den Herrn; er richtet Willen und Verstand richtig und denkt nach über seine Geheimnisse; er bringt seine Belehrung ans Licht und rühmt sich des Gesetzes des Bundes mit dem Herrn.

[1]) ἔναντι ἡγουμένου, d. i. offenbar „vor dem nasi'".

[2]) Wie Gen. 2, der Inbegriff alles Wissens nnd aller praktischen Erkenntnis.

Viele werden seine Einsicht rühmen, in Ewigkeit geht sein Gedächtnis nicht zugrunde."

In derselben Weise haben seit Jahrtausenden die aegyptischen Gelehrten, die „Schreiber", den Vorzug ihrer Kunst gegenüber der unwissenden Menge verherrlicht. Die Selbstzufriedenheit und der geistige Hochmut, der Stolz auf das Wissen und die formale Korrektheit, die Jesus den Schriftgelehrten und Pharisaeern zum Vorwurf macht, gelangt in diesen Worten zu lebendigstem Ausdruck. Trotzdem ist nicht zu bezweifeln, daß es der Mehrzahl dieser Männer bitter ernst war mit dem Streben, den wahren Willen Gottes zu erforschen, und daß gar manche, die wirklich religiös empfanden, darin die volle Befriedigung ihrer Bedürfnisse und die innere Beruhigung (πολλὴν ἀνάπαυσιν, menûcha) gefunden haben, von der Jesus Sirach redet.

Indessen für den wahrhaft Frommen läßt sich das religiöse Bedürfnis durch Verstandsformeln und Werkgerechtigkeit nicht stillen; er bedarf einer unmittelbaren Verbindung mit der Gottheit. Die Befolgung des göttlichen Gebots ist ihm lediglich die selbstverständliche Voraussetzung eines wahrhaft gottergebenen Lebens, in dem sein Selbst vor der Gottheit in Nichts verschwindet. Aus diesen Empfindungen, denen die alten Propheten und dann der Prediger von Jesaja 40 ff. so mächtigen Ausdruck gegeben haben, sind die schönsten der Psalmen und der Hiob hervorgegangen, und sie leben weiter vor allem in den Unterschichten der Gemeinde auch in der Zeit der Schriftgelehrten. In diesen Kreisen wird das Gesetz gerade dadurch innerlich überwunden, daß es gewissenhaft befolgt und in Fleisch und Blut übergegangen ist, aber nicht mehr das Endziel, sondern lediglich die Voraussetzung der wahren Religion bildet.

Innere Umbildung der Religion seit der Perserzeit. Universalismus und Individualismus. Die Propaganda

Die Aufrichtung des Perserreichs und sein zweihundertjähriger, niemals ernstlich erschütterter Bestand ist von tiefgreifendster Wirkung nicht nur für die Entwicklung des Judentums, sondern für die innere Umwandlung aller orientalischen Religionen gewesen. Es bezeichnet einen entscheidenden Wendepunkt für die gesamte

Religionsgeschichte überhaupt, dem an nachhaltiger Bedeutung bis auf die Reformation kein anderer gleichkommt[1]): denn hier liegen die Wurzeln, aus denen sowohl das Christentum wie die verwandten Bildungen der römischen Kaiserzeit und der Islâm erwachsen sind. Die nationale Gestaltung des staatlichen Lebens ist für die ganze Welt westlich vom iranischen Hochland definitiv begraben, an ihre Stelle das Weltreich und die Fremdherrschaft getreten. Damit ist die Religion losgelöst von Staat und Politik; sie wird zu einer selbständigen Macht, auf die sich die Reste des alten lebenskräftigen Volkstums zurückziehn und die seine Traditionen und Bräuche nebst seinen Zukunftshoffnungen jetzt als religiöse Sätze und Vorschriften bewahrt. Zugleich mischen sich die Völker und die Lebensformen immer mehr, die einheimischen Sprachen werden von den großen Kultursprachen, zunächst vom Aramaeischen, später in immer weiterem Umfang vom Griechischen zurückgedrängt und aufgesogen. Eine Fülle gemeinsamer Anschauungen und Sitten bildet sich aus, innerhalb deren die Religion, während die grundlegenden Begriffe und die Vorstellungen vom Wesen der Gottheit und den von ihr den Gläubigen auferlegten Pflichten sich angleichen, die Sonderart und damit die Berechtigung des einzelnen Kultus durch peinliche Konservierung einzelner Bräuche und Formalien zu wahren sucht. Wie stark diese Angleichung gewesen ist, davon gibt uns jetzt die zu Anfang der Perserzeit entstandene Weisheit des Achiqar ein lebendiges Bild, ein aramaeisches Buch, das gleichzeitig von den Juden in Elephantine gelesen und von den Griechen übersetzt wird, und in dem der Unterschied der Religionen für die praktische Gestaltung der Lebensführung so wenig hervortritt, daß es in den Kreis der um die heiligen Schriften der Juden gelagerten Bücher eintreten und ihre spätere Literatur stark beeinflussen, dem etwa im letzten vorchristlichen Jahrhundert entstandenen Buch Tobit als Anknüpfungspunkt und Vorbild dienen konnte.

Diese Entwicklung hat den Individualismus und den Universalismus geschaffen, welche fortan den Grundzug aller Religionen bilden. Die Aufgabe der Gottheit ist jetzt nicht mehr, das einzelne Gemeinwesen, den auf einem gesonderten Volkstum beruhenden Staat zu schirmen, seine Macht zu erhalten und zu

[1]) Im dritten Band meiner Geschichte des Altertums habe ich diese Entwicklung genauer darzulegen versucht.

mehren, sondern sie ist zu einer universellen kosmischen Macht geworden, die in der ganzen Welt wirkt, wenn sie auch an einer bestimmten Stätte ihren Sitz hat und sich hier in ihrer vollen Sonderart und Herrlichkeit offenbart. Daher wendet sie sich nicht mehr an das Volk als Ganzes, sondern an den einzelnen Menschen; diesen zu gewinnen und festzuhalten, ihm für das irdische Leben und für die Zukunft im Jenseits eine gesegnete Existenz zu sichern, für sich selbst aber möglichst viele Anhänger zu gewinnen und dadurch ihr Ansehn und ihre Macht auf Erden zu steigern, wird ihre Hauptaufgabe. Diese Tendenzen, welche in den arischen Religionen und speziell in der großen Weltreligion Zoroasters von Anfang an hervortreten, werden jetzt der gemeinsame Grundzug aller Religionen; aus ihnen erwächst die intensive Propaganda und die Religionskonkurrenz, welche die folgenden Jahrhunderte in ständig gesteigerter Intensität beherrscht.

Auch die Religion Jahwes ist ganz in diese Bewegung eingetreten. In ihr ist die Umwandlung bereits durch die eigene innere Entwicklung vorbereitet. Die Propheten haben den Glauben an den Gott vom Sinai, von Sichem und Jerusalem in den Nöten, die den Staat bedrängten und ihm den Untergang bereitet haben, dadurch gerettet, daß sie ihn zu der universellen und schließlich zu der einzigen die Welt beherrschenden Macht erhoben, zum Lenker der Geschicke aller Völker, auch wenn diese von ihm nichts wußten und nicht einmal seinen Namen kannten. Um Israels willen, zur Strafe für dessen Abfall, für die Verkennung seines wahren Wesens und seiner Gebote, verleiht er den Fremden den Sieg und läßt das Weltreich aufrichten; eben dadurch, durch die Vernichtung seines Volks und die Zerstörung seines Tempels, erweist er sich als den wahren, den einzigen Gott, vor dem alle andern ins Nichts versinken. Israel steht im Zentrum der Weltgeschichte, um das auserwählte Volk Jahwes drehn sich alle Vorgänge auf Erden; die politische Geschichte wird in Religionsgeschichte umgesetzt. In Deuterojesajas Predigt erhalten diese Gedanken ihren großartigsten Ausdruck: der Prozeß zwischen Jahwe und den Göttern der andern Völker ist zu Ende, sie sind von ihren Thronen herabgestürzt, Jahwe allein hat die Zukunft verkündet und sich als den Weltenherrscher erwiesen, Kyros ist, ohne es zu ahnen, sein Werkzeug, der von ihm gesalbte König, der Messias.

Diese Anschauung beherrscht die folgende Zeit durchaus. Den Persern wird Jahwe als der „Himmelsgott von Jerusalem" vorgestellt, und der Glaube, daß die Juden den Himmel verehren, ist seit Hekataeos von Abdera (u. S. 28) den Griechen und Römern ganz geläufig, als *coelicolae* werden sie bezeichnet. Zu vollem Abschluß kommt diese Entwicklung dadurch, daß auch der Name Jahwes aufgegeben und durch „der Himmel"[1]), „der Herr" oder durch das Appellativum „Gott" ersetzt wird, das jetzt zum Eigennamen wird. Das ist zunächst allerdings durch die Scheu veranlaßt, den magische und gefährliche Kräfte enthaltenden Namen auszusprechen, in Steigerung des Gebots des Dekalogs; aber es greift weit darüber hinaus. Schon der Elohist sagt statt des Eigennamens nach nordisraelitischem Sprachgebrauch gewöhnlich „der Gott" (האלהים) oder einfach „Gott" (אלהים); der Name Jahwe wird dem Mose erst am Gottesberge Choreb offenbart und als eine Entstellung des Wortes Ehjeh „ich bin" gedeutet, mit andern Worten, aus einem Eigennamen in eine Aussage über die Gottheit umgewandelt, deren Wesen in ihrer absoluten, durchaus individuell gedachten Existenz besteht[2]). Der Priesterkodex hat das übernommen, und das Judentum hat die Entwicklung zum Abschluß gebracht, indem es den Gebrauch des Namens Jahwe schlechthin verpönt: nur die Priester durften ihn beim feierlichen Gottesdienst im Tempel aussprechen, im Privatleben und bei der Vorlesung der Schrift in den Synagogen dagegen durfte ihn niemand in den Mund nehmen, sondern er wurde durchweg durch Adonai, ὁ κύριος ersetzt[3]). So ist er nicht mehr der gesonderte, durch andere Götter

[1]) So z. B. Daniel 4, 23, und durchweg im ersten Makkabaeerbuch.

[2]) Vgl. die Israeliten und ihre Nachbarstämme S. 6.

[3]) Vgl. Bousset, Rel. des Judentums im neutest. Zeitalter S. 303 f. (2. Aufl. 354): „Bereits die LXX übersetzen Lev. 24, 16 (wer den Namen Jahwes lästert, soll mit dem Tode bestraft werden) durch ὀνομάζων δὲ τὸ ὄνομα Κυρίου θανάτῳ θανατούσθω; vgl. Jos. Ant. II 276: καὶ ὁ θεὸς αὐτῷ σημαίνει τὴν αὐτοῦ προσηγορίαν . . . περὶ ἧς οὔ μοι θεμιτὸν εἰπεῖν." Demgemäß definiert der Mischnatraktat Sanhedrin 7, 5 als der Gotteslästerung, die mit Steinigung bestraft wird, schuldig nur den, der durch Zeugen überführt wird, „den Gottesnamen deutlich ausgesprochen zu haben". Erhalten hat sich der Name bekanntlich in Zauberformeln. Aus der Schrift der Gemeinde des neuen Bundes im Lande Damaskus sehen wir, daß man auch den Gebrauch von Elohîm und Adonai verpönt hat; beim Eid sprach man statt dessen die Namen der Anfangsbuchstaben Aleph und Lamed oder

anderer Stämme und Reiche limitierte Volksgott, sondern „der Herr" schlechthin, der Herrscher über Himmel und Erde und über alle Menschen, der dabei aber doch seine scharf umrissene persönliche Individualität wahrt. Sie kommt zum Ausdruck in dem Gesetz, das er seinem auserwählten Volke, der Gemeinde seiner „Knechte", gegeben hat, in denen und durch die er sich der ganzen Welt offenbart. Diese Beseitigung des Eigennamens der Gottheit ist recht eigentlich das Mittel gewesen, durch das die heiligen Schriften des Judentums bei den Fremden Eingang finden und schließlich von der abendländischen Kulturwelt als Offenbarung der Gottheit anerkannt werden und bis auf den heutigen Tag ihre Stellung behaupten konnten. Der Sinn der alten Texte wird dadurch oft genug geradezu in sein Gegenteil verkehrt[1]), die Gottheit hat ihr inneres Wesen von Grund aus umgewandelt und schließlich sogar, durch eine verwegene aber konsequent durchgeführte Umdeutung, ihre Beziehungen zu dem auserwählten Volk abstreifen können: seit dem Johannesevangelium nimmt das Christentum den Namen Israel für die wahren Gläubigen und daher für sich selbst in Anspruch, während es, in völliger Umkehrung der tatsächlichen Verhältnisse, die Juden als Abtrünnige betrachtet und ihnen den ferneren Anspruch auf denselben abstreitet[2]).

Diese Gottheit, der „Herr", ist die einzige reelle, auf sich selbst ruhende und unvergängliche Macht, die ewig und unabänderlich existiert, alles andere ist von ihr schlechthin abhängig und durch sie ins Dasein gerufen. Im Priesterkodex ist die Idee der Weltschöpfung durch Gott zwar in den berühmten Eingangsworten angedeutet, aber im folgenden noch keineswegs durchgeführt; vielmehr treten hier die älteren, mythologisch gestalteten Vorstellungen eines

---

Aleph und Dalet (p. 15). Diese Gemeinde verbietet auch diesen Eid, also die Anrufung Gottes überhaupt beim Schwur; ebenso vermeidet diese Schrift die Gottesnamen Jahwe, Elohim, Adonai durchweg, auch in Citaten aus der Schrift, und verwendet nur El und daneben „der Einzige" (μονογενής) und „der Name" sowie einmal (20, 8) 'Eljon.

[1]) Besonders drastisch tritt das in dem vielgebrauchten Wort Jos. 24, 15 hervor: „ich und mein Haus wollen dem Jahwe dienen", das durch die Ersetzung des Eigennamens durch den „Herrn" einen total anderen Sinn gewonnen hat, als in dem ursprünglichen Text.

[2]) In derselben Weise werden die Namen Jerusalem, Zion usw. umgedeutet und ihres ursprünglichen Sinnes entkleidet.

Dualismus zwischen Gott und Materie wieder in den Vordergrund. Die Materie, der Stoff der Welt, besteht ebenso von Ewigkeit her wie Gott selbst, aber ungeordnet, in wüstem Dunkel; der Geist Gottes brütet auf den Wassern. Dann aber greift er ein durch sein Wort: er schafft das Licht und ordnet das Chaos und ruft dann die lebenden Wesen ins Dasein; aber der Stoff, den er gestaltet, existiert bereits[1]). Jetzt dagegen wird die Idee der Weltschöpfung völlig durchgeführt; für das Judentum der folgenden Jahrhunderte ist sie selbstverständlich und wird in die Erzählung der Genesis unbedenklich hineingetragen[2]).

Aber dieser Schöpfergott, und das ist das zweite, nicht weniger wichtige Moment, hat im Gegensatz zu dem abstrakten und mehr oder weniger pantheistischen Charakter der philosophischen oder theologischen Gottheit, welche die übrige Welt anerkennt und die auch in der Literatur der praktischen Ethik des Orients vorherrscht, ihre Persönlichkeit voll bewahrt, in scharf umrissenen Zügen, wie sie in der heiligen Geschichte überliefert und durch sie festgehalten waren. Die monotheistische Tendenz kommt in jeder fortschreitenden Religionsentwicklung zur Herrschaft; aber in der starren, bis in die äußersten Konsequenzen durchgebildeten Gestalt, in der sie uns im Judentum entgegentritt und die dann Mohammed übernommen hat, ist sie allen andern Religionen ganz fremd. Für die gebildete Welt des Hellenismus ist es irrelevant, ob man die göttliche Macht zu dem einheitlichen Begriff ὁ θεός (τὸ δαιμόνιον) zusammenfaßt, oder auch den Namen Zeus dafür beibehält, oder ob man kollektiv οἱ θεοί sagt[3]). Zu dem Wesen der jüdischen Gottheit dagegen ge-

[1]) Auch im Hiob, vor allem in der großartigen Rede Jahwes c. 38 f. ist dieser nicht sowohl der Schöpfer wie der Gestalter der Welt. ברא findet sich im Hiob nicht; für die Bildung der Einzelwesen wird עשה gebraucht.

[2]) Das Jubilaeenbuch ersetzt daher cp. 2 die Schöpfung des Lichts am ersten Tage durch die Schöpfung des Himmels, der Erde, der Wasser und der Geister (Engel) aller kosmischen Erscheinungen, der segenbringenden wie der verderblichen, des Lichts und der Finsternis. Ähnlich IV Ezra 6, 38: „Herr, du hast im Anfang der Schöpfung am ersten Tage gesprochen: es werde Himmel und Erde! ... Dann befahlst du, einen Strahl des Lichts aus deinen Kammern zu holen, daß deine Werke sichtbar würden."

[3]) Auch die israelitische Religion hat, wie das Wort ha-elohîm „die Götter" für Gott = Jahwe zeigt, dieses Stadium durchgemacht; hier ist es durch den konsequenten Jahwismus der Propheten überwunden, und

hört als markantester Zug die Exklusivität: er ist ein eifersüchtiger Gott, der nicht nur neben sich, sondern schließlich auch unter sich keinen andern duldet. Dadurch wird ein Gegensatz gegen alle anderen Religionen und Kulte geschaffen, der für die Stellung des Judentums in der Welt entscheidend geworden ist. Darum behält er auch die anthropomorphen Züge bei, welche die philosophische Gestaltung der Religion abstreift: er thront zwar im Himmel, aber zugleich in Jerusalem, und er bleibt eine abgegrenzte Individualität und versinkt nicht in dem universellen ethischen und kosmischen Gesetz, das unwandelbar und daher ohne persönlichen Willen die Welt beherrscht[1]).

Auch die Propaganda war durch die geschichtliche Entwicklung vorbereitet. Große Massen von Juden waren schon im siebenten Jahrhundert — da haben jetzt die Papyri von Elephantine einen genaueren Aufschluß gegeben — und dann durch die Vernichtung des jüdischen Reichs nach Aegypten gekommen; und dazu kam jetzt die Massendeportation nach Babylonien. Ein großer Teil der Weggeführten blieb auch bei der Rückkehr unter Kyros in den neuen Wohnsitzen, wo es ihnen materiell sehr gut ging, und breitete sich von hier aus immer weiter im Perserreich aus. So stand neben der wiederhergestellten Zentralgemeinde in Judaea von Anfang an eine lebenskräftige, ihr an Zahl weitaus überlegene Diaspora; und diese war eifrig darauf aus, unter der Bevölkerung, in deren Mitte sie

schließlich wird der Plural Elohîm auch sprachlich als Singular verwendet. Auch im Achiqar und anderen Texten aus Elephantine wird der Plural „die Götter" im aramaeischen ebenso verwendet, und ähnlich scheinen die Phoeniker 'alonîm, die Sabaeer das Kollektivum il'ilât gebraucht zu haben.

[1]) In diesem Punkte ist das Christentum ständig fortschreitend immer weiter vom Judentum abgerückt, zunächst schon durch die Erhebung Jesu zum Gottessohn Christus und weiter zum λόγος und Gott, dann im vollsten Umfang durch die Aufnahme des Marienkults und des vollen Polytheismus im Heiligenkult. Der Sieg des Christentums über die konkurrierenden Religionen ist in Wirklichkeit, das kann nicht scharf genug betont werden, in weit größerem Umfang ein Sieg des Heidentums über das Christentum gewesen. Seitdem tritt für die Volksreligion der weltbeherrschende Gott, Gott Vater, immer mehr in den Hintergrund, wie in allen polytheistischen Religionen: er steht dem Einzelnen und seinen Bedürfnissen, wenn in ihm nicht eine sehr tiefe religiöse Empfindung lebt, viel zu fern. Ein entscheidender Wandel ist hier erst durch die Reformation geschaffen worden.

lebte, Anhänger zu gewinnen, sowohl aus religiösem Eifer, wie um ihr Ansehn und ihre Stellung in der Welt zu heben. Auf Diaspora und Proselyten ist das Gesetzbuch durchweg zugeschnitten, überall werden sie neben den eingeborenen Söhnen des Volks, dem Samen Abrahams, eingehend berücksichtigt[1]). Wie erfolgreich die Propaganda in den nächsten Jahrhunderten betrieben worden ist, ist bekannt. Überdies wurde die Ausbreitung der Juden von den Regierungen eifrig gefördert; wie die Achaemeniden betrachteten auch die makedonischen Machthaber die Juden als anstellige, brauchbare Leute, die dadurch, daß sie sich von der Masse der einheimischen Bevölkerung gesondert hielten und auf den Schutz der Regierung angewiesen waren, für diese eine Stütze bilden konnten. Auch ihre Geschäftsgewandtheit, vor allem in Geldsachen, lernte man schätzen. So hat Ptolemaeos I., als er 312 nach der Schlacht bei Gaza den Süden Syriens besetzt und auch Jerusalem eingenommen hatte und im nächsten Jahre beim Vordringen des Demetrios das Land wieder räumte, zahlreiche Juden und Samaritaner nach Aegypten überführt und teils, wie die Pharaonen der 26. Dynastie und die Perser, als Militärkolonisten verwendet, teils in Alexandria angesiedelt, wo sie eine gesonderte, mit Personalprivilegien ausgestattete Schicht in der mannigfach abgestuften Bevölkerung der neuen Großstadt bildeten[2]). Auch in Kyrene und den übrigen Städten des von ihm

[1]) S. Entstehung des Judentums S. 222 ff., vgl. S. 129 f.

[2]) Daß Ptolemaeus Jerusalem an einem Sabbat besetzte, erzählt Agatharchides bei Jos. c. Ap. I 209 f. = Ant. XII 5 f. Bei der Räumung Syriens im J. 211 Πτολεμαῖος κατέσκαψε τὰς ἀξιολογωτάτας τῶν κεκρατημένων πόλεων Diod. XIX 93, 7, von denen Diodor Akko, Joppe, Samaria, Gaza nennt; daß er Jerusalem zerstört habe, sagt Appian Syr. 50 (καθῃρήκει; an eine wirkliche systematische Zerstörung darf man dabei natürlich nicht denken). Daran knüpft Aristeas' Bericht über die Transplantation von 100 000 (!) Juden an, von denen 30 000 als Besatzungen angesiedelt seien (die Angabe, daß schon vorher solche jüdische Garnisonen von Psammetich und seinen Nachfolgern sowie von den Persern geschaffen seien, ist jetzt durch die Papyri von Elephantine vollauf bestätigt); die übrigen habe er den Soldaten als Sklaven überlassen, Ptolemaeos II. habe ihnen die Freiheit gegeben. Diese Erzählung wird meist verworfen, und gewiß ist Aristeas' Schrift größtenteils eine freche Erfindung. Aber woher die große Masse der ägyptischen Juden stammte, mußte er wissen, und seine Angabe über die älteren Militärkolonien ist richtig. Auch ist die Erzählung ja keineswegs für die Juden besonders rühmlich, und das

seit 307 wieder unterworfenen libyschen Gebiets hat er zur Sicherung seiner Herrschaft Juden angesiedelt[1]). Ebenso befahl Antiochos III., als er in den Jahren 212—205 den Osten seines Reichs ordnete, die Überführung von 2000 jüdischen Familien (οἶκοι) mit ihrer Habe aus Mesopotamien und Babylonien nach Phrygien und Lydien, wo die durch den Aufstand des Achaios erzeugten Unruhen noch nachwirkten. In einem Erlaß an den Statthalter Zeuxis erklärt er: „Ich bin überzeugt, daß sie unsere Interessen wohlgesinnt beachten werden wegen ihrer Frömmigkeit gegen die Gottheit, und weiß, daß meine Vorfahren ihre Treue und Dienstwilligkeit bezeugt haben." Sie sollen nach ihrem eigenen Gesetz leben und Grundstücke mit Freiheit von der Ertragssteuer auf zehn Jahre erhalten[2]).

Ähnliches wird gewiß nicht selten vorgekommen sein. Dadurch und durch freiwillige Auswanderung entstehen in der gesamten Kulturwelt, wie in Mesopotamien und Iran so in Syrien und Arabien, in Aegypten und Kyrene, in Kleinasien, auf den Inseln, so namentlich auf Cypern und im Pontos, in Griechenland und schließlich auch in

---

gefälschte Hekataeosbuch περὶ Ἰουδαίων hat sie denn auch dadurch ersetzt, daß nach der Schlacht bei Gaza viele Syrer freiwillig mit Ptolemaeos nach Aegypten ziehen, darunter auch der Hohepriester Ezekias (!) (Joseph. c. Ap. I 186 f. 194). Josephus Ant. XII 7 ff. und c. Ap. II 44 hat dann die Erzählungen des Aristeas und des Pseudohekataeos kontaminiert: Ptolemaeos kennt die Zuverlässigkeit und Treue der Juden aus ihrem Verhalten gegen Alexander (d. i. der jüdische Alexanderroman oben S. 11 und verpflanzt sie daher nach Aegypten teils als Garnisonen teils als den Makedoniern gleichberechtigte Bürger von Alexandria (!) und läßt sie schwören, daß sie seinen Nachkommen die Treue wahren wollen. Andere Scharen kommen freiwillig nach Aegypten. Ptol. II. gibt dann den in Gefangenschaft Lebenden die Freiheit und läßt die heiligen Schriften übersetzen. — Das Material über die Juden in Aegypten s. bei Schürer, Gesch. d. jüd. Volks III[4] 33 ff. und vor allem bei Wilcken, Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde I 24. 62 und Schubart, Einführung in die Papyruskunde 323. 329 (daselbst Ansiedler in einer Militärkolonie Σύρων κώμη, die als Ἰουδαῖοι Πέρσαι τῆς ἐπιγονῆς bezeichnet werden).

[1]) Joseph. c. Ap. II 46. Daher die außerordentlich zahlreiche Judenschaft in Kyrenaika; vgl. Strabo bei Joseph. XIV 115 ff.

[2]) Joseph. Ant. XII 147 ff. Auch die Echtheit dieser Urkunde ist ohne jeden Grund bestritten worden (so zuletzt noch wieder von Schubart, Archiv f. Papyrusforsch. VI 343). Nur ist, wie Holleaux, Archiv f. Papyrusforschung VI 23 evident erkannt hat, statt διὰ τὴν πρὸς τὸν θεὸν εὐσέβειαν im Original πρὸς τὸ θεῖον einzusetzen; die Änderung ist eine leichte jüdische

Italien überall volkreiche, ständig anwachsende und durch die jüdische Betriebsamkeit zu Wohlstand gelangende jüdische Gemeinden. Untereinander stehn sie in enger Verbindung und stehn gegen die „Völker", die Heiden, zäh zusammen. Mit der Muttergemeinde in Jerusalem sind sie innig verkettet sowohl durch die Wallfahrten wie durch die an den Tempel gelieferte Kopfsteuer, die diesem gewaltige Summen einbrachte[1]). Auch das Institut der von hier zur Empfangnahme der Gelder und Kontrolle der Gemeinden entsandten Apostel, die wir Bd. I 265 ff. kennen gelernt haben, geht gewiß schon in vorchristliche Zeit zurück, wenn es auch vielleicht erst in der Makkabaeerzeit entstanden sein mag.

Das Judentum und die Heiden. Hekataeos von Abdera. Der Antisemitismus

Was den Ungläubigen vom Judentum geboten wurde, war in der Tat etwas ganz Eigenartiges. Diejenigen Elemente der Religion und des Kultus, die sonst überall im Mittelpunkt standen, waren hier völlig weggefallen: es kannte weder Tempel, noch Götterbilder, noch Opfer. Die Aufhebung des Opferdienstes, des zentralen Elements alles naturwüchsigen Kultus, mit Ausnahme der einzigen Stätte, wo Jahwe ihn nicht nur gestattete, sondern als den wichtigsten Bestandteil des Gottesdienstes forderte, war die in ihrer Bedeutung von den Urhebern nicht geahnte, aber um so einschneidendere Folge der Konzentration des Kultus im Tempel von Jerusalem durch das Gesetz von 621, der höchsten Steigerung der Exklusivität und der einheitlichen Persönlichkeit Jahwes, die nur an einer einzigen Stätte

Fälschung. — Daß Seleukos I. den Juden in Antiochia und den übrigen von ihm gegründeten Städten das Bürgerrecht verliehen habe (Jos. XII 119 ff. = c. Ap. II 39), ist dagegen Schwindel, wie Josephus' eigene Ausführungen zeigen; vgl. auch Bell. VII 44. 110.

[1]) Auf Kos beschlagnahmt Mithridates VI. im J. 88 nach Strabo (bei Joseph. XIV 112) 800 Talente, die die Juden hier deponiert haben; allerdings hat Willrich, Hermes 39, 1904, 250, 1 es sehr wahrscheinlich gemacht, daß es sich hier um ein Depositum der alexandrinischen Juden handelt. Als im J. 61 der Statthalter von Asia Flaccus den Export des *aurum Iudaicum* verbot, wurden beschlagnahmt in Apamea 100 Pfund Gold, in Laodikea über 20 Pfund, in Adramytion 100 Pfund (so Clark; die Lesung ist nicht sicher), in Pergamon dagegen nur wenig: Cicero pro Flacco 68.

wohnen kann. Scheinbar wurde die Bedeutung des Opferdienstes dadurch gewaltig gesteigert, und ganz ausführlich wird er daher im Priesterkodex mit allem Detail des Rituals geregelt; aber tatsächlich wurde er dadurch für den weitaus größten Teil der Judenschaft aufgehoben. Darauf beruht es, daß der Tempel mit allen Einzelheiten des Opferdienstes den Juden, wenn sie nach Jerusalem kamen, einen so gewaltigen Eindruck gemacht hat, wie ihn die Schilderungen bei Jesus Sirach und im Aristeasbrief zeigen; etwas Derartiges bekamen sie eben, anders als alle andern Völker, sonst nirgends zu sehn[1]).

Einen Kultus ohne Götterbild und Tempel gab es sonst nirgends in der Kulturwelt; denn die persische Religion, der das ursprünglich auch fremd war, hat sie bekanntlich seit Artaxerxes II. angenommen. An ihre Stelle trat ein „Gebetshaus“[2]), in dem die heiligen Texte verlesen wurden und erläuternde Predigten daran anknüpfen konnten, ferner ausführliche, genau formulierte Gebete zu allen Tageszeiten, bei der Mahlzeit und sonst, neben den individuellen Gebeten, in denen der einzelne der Gottheit seine Angelegenheiten vortrug. Dazu kamen dann vor allem die „Zeichen“ des Judentums, die absolute Ruhe und Enthaltung von jeglicher Tätigkeit am Sabbat, die Beschneidung, und die peinlich ausgebildeten Speisegebote, darunter die Verpönung des Schweinefleisches, sowie zahlreiche Reinheitsgebote aller Art, Fasttage und ähnliches. Das alles machte auf die Fremden einen großen Eindruck und umgab das Judentum mit dem Nimbus des Geheimnisvollen. Als sie seit Alexander der gebildeten griechischen Welt bekannt wurden, erschienen die Juden dieser zunächst als eine philosophische Sekte der Syrer ähnlich den Brah-

[1]) Der Aristeasbrief hebt sogar als eine besondere Leistung der Priester hervor, daß sie die Schenkelstücke der Kälber mit unfehlbarer Sicherheit auf den hohen Altar schleudern und daß das Opferfleisch schwer und fett ist. Vgl. die Schilderung des Kultus von Jerusalem bei der jüdischen Sibylle III 572 ff.: εὐσεβέων ἀνδρῶν ἱερὸν γένος . . . οἳ ναὸν μεγάλοιο θεοῦ περικυδανέουσιν λοιβῇ τε κνίσσῃ τ' ἠδ' αὖθ' ἱεραῖς ἑκατόμβαις ταύρων ζατρεφέων θυσίαις κριῶν τε τελείων πρωτοτόκων οἴων τε καὶ ἀρνῶν πίονα μῆλα βωμῷ ἐπὶ μεγάλῳ ἁγίως ὁλοκάρπεύοντες.

[2]) προσευχή, so inschriftlich in Aegypten seit Ptol. III. Euergetes vorkommend (Dittenberger, Or. gr. 726 und 129 = Wilcken, Papyruskunde II no. 54), aber natürlich schon viel älter. In der Gemeinde des neuen Bundes von Damaskus p. 11, 21 heißt die προσευχή, bei Philo προσευκτήριον, בית השתחות „Haus der Anbetung“.

manen Indiens. So hat der Peripatetiker Klearch von Soli sie bezeichnet, und entsprechend schildert Theophrast die Feier des Versöhnungstages[1]).

Ein zutreffenderes Bild hat wenig später, um 290 v. Chr., Hekataeos von Abdera in seinem Werk über Aegypten gegeben; er hat offenbar mit Juden verkehrt und von ihnen einige im wesentlichen zutreffende Kunde über ihr Gesetzbuch erhalten[2]). Hier sind die Juden Ausländer, die zur Zeit einer Epidemie von den Aegyptern ausgetrieben wurden, ebenso wie Danaos, Kadmos und andere der Hervorragendsten und Unternehmendsten, die nach Griechenland zogen; die große Masse aber wanderte nach Judaea aus, das damals (wie im Priesterkodex) völlig unbewohnt war. Ihr Führer Moses, φρονήσει τε καὶ ἀνδρείᾳ πολὺ διαφέρων, gründet Jerusalem mit seinem Tempel und andere Städte und ordnet die Staats-

[1]) Klearch bei Jos. c. Ap. I 22, 179, in einem Dialog, in dem er den Aristoteles bei seinem Aufenthalt in Kleinasien (Assos) mit einem gebildeten Juden zusammenkommen und über ihre Unterhaltung berichten läßt: οἱ Ἰουδαῖοι ἐκ τῆς Κοίλης Συρίας ... εἰσὶν ἀπόγονοι τῶν ἐν Ἰνδοῖς φιλοσόφων, καλοῦνται δὲ, ὡς φασιν, οἱ φιλόσοφοι παρὰ μὲν Ἰνδοῖς Καλανοί, παρὰ δὲ Σύροις Ἰουδαῖοι, τοὔνομα λαβόντες ἀπὸ τοῦ τόπου. Er schildert die πολλὴ καὶ θαυμάσιος καρτερία τοῦ Ἰουδαίου ἀνδρὸς ἐν τῇ διαίτῃ (also die Befolgung der Speise- und Fastengebote) καὶ σωφροσύνη. Ebenso Megasthenes bei Clem. Alex. Strom. I 15, 72, wo die Brahmanen bei den Indern, die Juden in Syrien als οἱ ἔξω τῆς Ἑλλάδος φιλοσοφοῦντες bezeichnet werden. Theophrast bei Porphyr. de abst. II 26: unter den Syrern schlachten die Juden die Opfertiere nicht zum Genuß der Opfernden, wie bei uns, sondern verbrennen sie bei Nacht, mit Honig und Wein, ἵνα τοῦ δεινοῦ μὴ ὁ πανόπτης γένοιτο θεατής. Die zwischenliegenden Tage fasten sie; κατὰ δὲ πάντα τοῦτον τὸν χρόνον, ἅτε φιλόσοφοι τὸ γένος ὄντες, περὶ τοῦ θείου μετ' ἀλλήλων λαλοῦσι, τῆς δὲ νυκτὸς τῶν ἄστρων ποιοῦνται τὴν θεωρίαν, βλέποντες εἰς αὐτὰ καὶ διὰ τῶν εὐχῶν θεοκλυτοῦντες.

[2]) Erhalten bei Diodor 40, 3 (aus Photios). Daran knüpft dann ein unter seinem Namen gefälschtes Buch περὶ Ἰουδαίων an, aus dem Josephus c. Ap. I 183 ff., II 43 ff. einige Bruchstücke bewahrt hat. Hier wird als seine Autorität ein ἀρχιερεύς Hizkia genannt, der im Jahre 311 dem Ptolemaeos nach Aegypten gefolgt sei. (Einzelne hier aufgenommene Züge, wie daß die Juden in Babylon sich weigern, unter Alexander an den Aufräumungsarbeiten im Beltempel [Esagilla] mitzuarbeiten, scheinen auf brauchbarer Überlieferung zu beruhen.) Weiter ist auf seinen Namen dann gar noch ein Buch über Abraham verfaßt (Jos. Ant. I 158. Clem. Al. Strom. V 14, 113). Vgl. weiter Geffcken, Zwei griech. Apologeten S. 10 ff., Jacoby im Artikel Hekataios v. Abdera bei Pauly-Wissowa.

verfassung. Nach der Zahl der Monate teilt er das Volk in zwölf Stämme. Er verwirft die Götterbilder, die Gottheit ist nicht menschengestaltig, sondern der die Erde umschließende Himmel, der Herr des Universums (ὁ τῶν ὅλων κύριος). Infolge ihrer Verjagung gestaltet er das Leben abweichend von menschlicher Art und fremdenfeindlich[1]), so auch die Opfer. Die Regierung, die Rechtsprechung und die Aufsicht über die Befolgung der Gesetze und Sitten vertraut er den von ihm eingesetzten Priestern an; an ihrer Spitze steht der durch φρόνησις und ἀρετή Angesehenste als Hoherpriester — daß das Amt im wesentlichen erblich ist, weiß Hekataeos nicht —, der als ἄγγελος τῶν τοῦ θεοῦ προσταγμάτων betrachtet und so blindlings verehrt wird, daß wenn er in den Versammlungen etwas verkündet, sich alle vor ihm auf den Boden werfen (vgl. o. S. 11 Jesus Sirach). Am Schluß des Gesetzbuchs steht Μωσῆς ἀκούσας τοῦ θεοῦ τάδε λέγει τοῖς Ἰουδαίοις (= Levit. 26, 46. 27, 34). Es sind durchweg die Anschauungen des Priesterkodex, die Hekataeos wiedergibt; daher wird auch die gesamte Geschichte gestrichen, die Juden haben nie einen König gehabt, die Priesterherrschaft (die „Theokratie") besteht seit Moses Zeiten, wie es sein müßte, wenn die Konstruktion des Gesetzes der Wahrheit entspräche.

Von sonstigen Einrichtungen wird, wie durchweg, besonders betont, daß die Juden, im Gegensatz zu den Griechen und andern Völkern, alle Kinder aufziehn müssen und so eine hohe Bevölkerungszahl erreicht wird. Die Ehe- und Bestattungsgesetze weichen von denen aller andern Menschen ab. Auch zur Kriegführung und Ertragung aller Strapazen hat Moses die Juden erzogen, und ein großes Gebiet erobert. Das Land wurde verteilt; die Priester erhielten größeren Grundbesitz als die übrigen[2]); das zugewiesene Landlos darf nicht veräußert werden, so daß die Ärmeren nicht durch Aufkauf verdrängt werden können und Menschenmangel entsteht. Zum Schluß wird bemerkt, daß unter der persischen und makedonischen Herrschaft eine Mischung mit Fremden eingetreten sei, wodurch πολλὰ τῶν πατρίων τοῖς Ἰουδαίοις νομίμων ἐκινήθη.

[1]) διὰ γὰρ τὴν ἰδίαν ξενηλασίαν ἀπάνθρωπόν τινα καὶ μισόξενον βίον εἰσηγήσατο.

[2]) Das widerspricht bekanntlich dem Gesetz, wird aber tatsächlich unter der Theokratie der Fall gewesen sein. Bei Jesus Sirach 45, 22 hinkt die Angabe, daß die Priester keinen Erbbesitz haben sollen, in charakteristischer Weise der Aufzählung der reichen, ihnen zufallenden Gaben nach.

Es ist ein sehr anschauliches und im wesentlichen zutreffendes Bild, das Hekataeos von den Juden gezeichnet hat. Von Gehässigkeit und Judenhaß ist noch keine Rede; nur ihr ablehnendes Verhalten gegen alle andern wird mit Recht mißbilligend hervorgehoben, aber durch ihre Verjagung aus Aegypten entschuldigt.

Mit dieser Darstellung wird die seltsame Angabe zusammenhängen, daß die Spartaner unter König Areus (309—265) in einem Schreiben an den Hohenpriester Onias I. die Juden als ihre Brüder anerkannt haben. Sie steht im ersten Makkabaeerbuch 12, 7 in einem Schreiben, das der Makkabaeer Jonathan um 145 v. Chr. einer Gesandtschaft nach Sparta mitgibt; demselben ist eine Kopie des Schreibens des Areus beigefügt (12, 19 ff.). Darin beruft sich Areus auf eine Schrift, aus der hervorgehe, daß die Spartiaten und die Juden Brüder und mit Abraham verwandt seien. So wie das Schreiben lautet, ist es unmöglich echt; aber ganz aus der Luft gegriffen ist die Behauptung schwerlich, und es ist zu beachten, daß das Dokument in der Gestalt, in der wir es haben, eine doppelte Übersetzung durchgemacht haben muß, zuerst aus dem Griechischen ins Hebraeische, dann aus diesem wieder zurück in das stammelnde Griechisch des Makkabaeerbuchs. Bei Josephus, der ganz von diesem abhängt, ist dann der Versuch gemacht, es in eine erträgliche, dem griechischen Kanzleistil entsprechende Verfassung zu bringen[1]).

[1]) Joseph. XII 225 ff. Die Umsetzung ist recht instruktiv:

Makk.	Jos.
Ἄρης βασιλεὺς Σπαρτιατῶν Ὀνίᾳ ἱερεῖ μεγάλῳ χαίρειν. εὑρέθη ἐν γραφῇ περί τε τῶν Σπαρτιατῶν καὶ Ἰουδαίων, ὅτι ἀδελφοί εἰσιν, καὶ ὅτι εἰσὶν ἐκ γένους Ἀβραάμ. καὶ νῦν, ἀφ' οὗ ἔγνωμεν ταῦτα, καλῶς ποιήσετε γράφοντες ἡμῖν περὶ τῆς εἰρήνης ὑμῶν· καὶ ἡμεῖς δὲ ἀντιγράφομεν ὑμῖν· τὰ κτήνη ὑμῶν καὶ ἡ ὕπαρξις ὑμῶν ἡμῖν ἐστιν, καὶ τὰ ἡμῶν ὑμῖν ἐστιν. ἐντελλόμεθα οὖν, ὅπως ἀπαγγείλωσιν ὑμῖν κατὰ τὰ αὐτά.	Βασιλεὺς Λακεδαιμονίων Ἄρειος Ὀνίᾳ χαίρειν. ἐντυχόντες γραφῇ τινι εὕρομεν, ὡς ἐξ ἑνὸς εἶεν γένους Ἰουδαῖοι καὶ Λακεδαιμόνιοι καὶ ἐκ τῆς πρὸς Ἀβράμον οἰκειότητος. δίκαιον οὖν ἐστιν ἀδελφοὺς ὑμᾶς ὄντας διαπέμπεσθαι πρὸς ἡμᾶς περὶ ὧν ἂν βούλησθε. ποιήσομεν δὲ καὶ ἡμεῖς τοῦτο, καὶ τά τε ὑμέτερα ἴδια νομιοῦμεν, καὶ τὰ αὐτῶν κοινὰ πρὸς ὑμᾶς ἔξομεν. Δημοτέλης ὁ φέρων τὰ γράμματα διαπέμπει τὰς ἐπιστολάς. τὰ γεγραμμένα ἐστὶν τετράγωνα. ἡ σφραγίς ἐστιν ἀετὸς δράκοντος ἐπειλημμένος.

Die Umsetzung gibt den Sinn des Schreibens ganz zutreffend wieder; vgl. die Umsetzung von šalôm (περὶ τῆς εἰρήνης ὑμῶν) in περὶ ὧν ἂν

Die Verwandtschaft mit den Spartanern kennt auch das zweite Makkabaeerbuch 5, 9, nach dem der Hohepriester Jason nach seinem Sturz im Jahre 170 unter andern bei ihnen unter Berufung darauf Schutz zu finden sucht. Erklären läßt sich die Angabe durch eine Erzählung wie die des Hekataeos, der Danaos, den Urahnen der spartanischen Königsgeschlechter, mit den aus Aegypten ausziehenden Juden kombiniert; das mag in einem der pseudohistorischen Machwerke dieser Zeit, auf das sich dann Areus berufen haben soll, weiter ausgeführt sein. Was freilich den Anlaß zu der offiziellen Anerkennung dieser Verwandtschaft gegeben haben mag, läßt sich nicht ermitteln. Doch ist zu beachten, daß die spartanische Politik unter Areus die Verbindung mit dem Lagidenreich und den Schutz durch eine aegyptische Armee, zu der ja auch jüdische Truppen gehörten, erstrebte, und weiter, daß die Anknüpfung fremder Völker an Sparta auch sonst Analogien hat. Nicht nur die sabellischen Stämme und ihr Muttervolk, die Sabiner, werden (infolge der Beziehungen derselben zu Tarent) von Sparta abgeleitet, sondern auch die kräftige, gegen die Seleukiden ihre Unabhängigkeit wahrende pisidische Bergstadt Selge behauptet, eine spartanische Kolonie zu sein[1]). Das ist immerhin eine Analogie zu der Verwandtschaft mit den Juden.

Bei näherer Bekanntschaft freilich mußte die anfängliche Idealisierung des Judentums notwendig in ihr Gegenteil umschlagen. Man fand zahlreiche absonderliche Anschauungen und abergläubische Riten und Bräuche, wie die Beschneidung und die absurde Untätigkeit am Sabbat, und dazu eine hochmütige Über-

βούλησθε. Auch die Ersetzung von Σπαρτιᾶται durch Λακεδαιμόνιοι ist durchaus korrekt. Nur der Name des Königs Areus ist in beiden Versionen in Ares oder Areios entstellt; aber eben das spricht für eine echte Überlieferung, ebenso, daß dieser in der Tat der Zeitgenosse des Hohenpriesters Onias I. gewesen ist. (Josephus hat sich, mit seiner üblichen Oberflächlichkeit, darum nicht gekümmert, sondern versetzt die Urkunde unter Onias II. [seit ca. 240], wo es keinen König Areus gab; danach setzt Eusebius sie ins J. 208.) Völlig umgearbeitet ist bei Josephus der Schluß, die Nennung des Gesandten und die Beglaubigung. In derselben Weise ist Jonathans Schreiben bei Jos. XIII 166 ff. überarbeitet [hier sind bei Josephus die richtigen Formen Ἀρέως und Ἀρεῖ erhalten]. Die rein formelle Antwort der Spartaner, die den δῆμος τῶν Ἰουδαίων auch wieder als ἀδελφοὶ bezeichnet, steht Makk. I 14, 20 ff.

[1]) Strabo XII 7, 3.

hebung und eine gehässige Absperrung gegen alle Andersgläubigen, die darin tagtäglich verletzend fühlbar wurde, daß der Jude mit keinem „Heiden" zusammen essen wollte und daß er alles, was dieser berührt hatte, als unrein betrachtete. Dazu kam, wie bei allen exklusiven Sekten, ein enger Zusammenhalt der Glaubensgenossen und gegenseitige Förderung der eigenen Interessen sowie eine rege Betriebsamkeit im geschäftlichen Leben, die die rücksichtslose Ausbeutung der Ungläubigen als das gute, ihnen von Gott verliehene Recht der Juden ansah. In den Papyri von Elephantine treten diese Züge vielfach sehr anschaulich zutage. Ihren drastischsten Ausdruck aber haben sie in der romanhaften Erzählung von den Tobiaden Joseph und Hyrkanos gefunden, die Josephus bewahrt hat (s. S. 128 ff.), einem der widerlichsten Produkte des Judentums, noch weit ärger als das Estherbuch. Die Formalien des Gesetzes werden in ihr gewissenhaft beobachtet; aber von irgendwelchem moralischen Empfinden findet sich keine Spur, vielmehr hat der Erzähler seine helle Freude an den gerissenen Kniffen und brutalen Erpressungen, mit denen seine Helden die ihnen von der aegyptischen Regierung ausgelieferten Untertanen skrupellos auspressen und ein riesiges Geschäft machen. Der Shylocktypus tritt in diesen Gestalten ganz unverhüllt zutage: sie sind ein besonders anschaulicher Beleg dafür, daß diese Züge dem Judentum nicht etwa erst, wie seine Apologeten behaupten, durch die Religionsverfolgungen der späteren Jahrhunderte aufgeprägt sind, sondern ihm von Anfang an anhaften. In der Tat liegt im Judentum von seiner Entstehung an das Ideale und das Gemeine unmittelbar nebeneinander, oft genug ganz untrennbar zu einer Einheit verbunden; sein Wesen kann niemand richtig erfassen, wer tendenziös nur die eine der beiden Seiten ins Auge faßt.

Diese Eigenart mußte den Judenhaß notwendig herausfordern. Derselbe ist denn auch eben so alt wie das Judentum selbst. Einen kräftigen Nährboden fand er vor allem in Aegypten, wo die Judenschaft immer stärker anschwoll und von den Ptolemaeern durch eine Reihe von Privilegien geschützt war, die sie zwar unter die herrschende makedonische und griechische Bevölkerung, aber über die Masse der eingeborenen Aegypter stellte. Der aegyptische „Antisemitismus" tritt uns zuerst bei Manetho (um 280) entgegen, bei dem, in Umkehrung der Darstellung des Hekataeos, die Juden

die mit Aussatz und andern körperlichen Gebrechen Behafteten sind, die, nachdem sie im Lande aufs ärgste gehaust und alle Tempel geschändet, die heiligen Tiere gschlachtet und verzehrt haben, von den Aegyptern verjagt werden und nun unter Führung eines abtrünnigen Priesters nach Syrien ziehn. Der Gott, den sie verehren, wird mit Seth-Typhon identifiziert; daraus, daß als dessen heiliges Tier der Esel galt, ist dann die alberne Behauptung entstanden, daß der Gott von Jerusalem unter dem Bilde eines Esels verehrt werde, eine Behauptung, die uns zuerst bei Mnaseas von Patara, einem der abgeschmacktesten Skribenten der hellenistischen Zeit (um 200), entgegentritt[1]) und dann in zahllosen Variationen, bis zu dem bekannten Spottkruzifix aus dem Kaiserpalast, jahrhundertelang wiederholt wird[2]).

Die Gegenwirkung liegt uns innerhalb der jüdischen Literatur in dem fanatischen Heidenhaß und der Rachesehnsucht mancher Psalmen und eschatologischer Prophezeiungen, und am rohesten im Estherroman vor, wo diese Rache wenigstens auf dem Papier gründlich genossen wird. Daneben versuchte man, in derselben Art wie die Aegypter, Babylonier, Phoeniker, Karer, Kiliker, die einheimischen Überlieferungen den Griechen zugänglich zu machen und so die falschen Vorstellungen zu berichtigen und das eigene Ansehn zu heben. Das älteste Erzeugnis dieser Literatur, die dann in den folgenden Jahrhunderten bis auf Josephus gewaltig angeschwollen ist, ist eine Schrift des Demetrios aus dem Ende des dritten Jahrhunderts[3]), die vor allem die Chronologie auf Grund der biblischen Daten und damit das Alter des Volks und die Zuverlässigkeit seiner Überlieferungen zu erweisen suchte. Viel Ein-

[1]) Bei Jos. c. Ap. II 112 f.

[2]) Bei Posidonios (Diod. 34, 1, s. Kap. V) wirkt sie darin nach, daß Antiochos Epiphanes im Tempel das Steinbild eines langbärtigen Mannes findet, der auf einem Esel reitet, mit einem Buch in der Hand; er nimmt an, das sei das Bild des Moses.

[3]) Clem. Alex. Strom. I 21, 141. Bekanntlich sind zahlreiche Fragmente dieser Literatur aus der Sammlung des Alexander Polyhistor bei Euseb. praep. ev. IX 17 ff. erhalten. Von der Art, wie spätere griechische Schriftsteller, soweit sie dies Material überhaupt berücksichtigten, es weiter umgestaltet und entstellt haben, geben die von Josephus Arch. I 159 f. und VII 101 ff. bewahrten Fragmente des Nikolaos von Damaskos (fr. 30. 31. Müller) sowie Justin 36, 2 ein anschauliches Bild.

druck haben diese Schriften mit ihrem naiven Glauben an die unbedingte Zuverlässigkeit der biblischen Überlieferung und die absurden Daten des Priesterkodex, die durch weitere legendarische Ausschmückungen und Kombinationen nicht verbessert wurden, natürlich auf die Griechen nicht machen können.

Dagegen haben gerade die Absonderlichkeiten des jüdischen Kultus auf weite Kreise, die für solche Dinge empfänglich waren, eine starke Anziehungskraft ausgeübt. Sie erschienen als Gewähr, daß hier wirklich ein geheimes Wissen und eine wirksame Verbindung mit der Gottheit bestehe. Es schien ratsam, die Mittel, die hier geboten wurden, nicht zu verschmähen; und wer erst einmal begonnen hatte, den Sabbat zu halten, glaubte bald genug auch an alles andere. Durch den Aberglauben hat das Judentum viel mehr Proselyten gewonnen, als durch seine religiösen Lehren; vor allem waren es begreiflicherweise die Weiber aus dem Volk, die ihm zuliefen[1]).

Inmitten dieser weitverzweigten Beziehungen steht die zentrale Gemeinde von Jerusalem. Ihr liegt es ob, die heilige Stätte zu pflegen, an der Himmel und Erde sich unmittelbar berühren; sie hat dafür zu sorgen, daß hier die von Gott vorgeschriebenen Ordnungen peinlich genau befolgt werden, und ist daher die eifrige Hüterin des Gesetzes. Die Judenschaft der Diaspora schaut verehrungsvoll zu ihr auf, für sie ist die Tempelgemeinde mit dem vollen Nimbus der Heiligkeit umstrahlt; durch die Kopfsteuer und die Entsendung der Apostel und enger noch durch die Wallfahrten, die an allen drei Hauptfesten große Massen der Gläubigen aus aller Welt nach Jerusalem führen, ist die Verbindung und Beeinflussung dauernd gesichert. Wie lebendig sie schon in der Perserzeit war, haben für Aegypten anschaulich die Papyri von Elephantine gezeigt; daran schließt sich dann die Übersetzung der Heiligen Schrift ins Griechische durch die aegyptischen Juden, die sich jahrhundertelang ununterbrochen fortsetzt und auch ganz moderne Produkte wie Esther, Jesus Sirach, Daniel, das Makkabaeerbuch alsbald aufnimmt. Nicht minder eng ist die Verbindung mit der babylonischen Judenschaft gewesen, die für die ältere Zeit durch Zacharja 6, 9 ff. und dann durch die Entsendung Ezras und Nehemias illustriert

[1]) Weiteres s. Kap. IX.

wird. In der Folgezeit kann das nicht anders gewesen sein, wenn auch Zeugnisse fast gänzlich fehlen[1]), abgesehn von den bei Josephus erhaltenen Erzählungen von der Bekehrung der Dynastie von Adiabene und von den Schicksalen der Gemeinde von Seleukia am Tigris aus viel späterer Zeit. Wie durch diese Verbindungen, auch wo scharfe politische und nationale Gegensätze bestehn, der Zusammenhang und die innere Einheit der Religion aufrecht erhalten wird, zeigen die Pilgerzüge der katholischen Christenheit nach Rom und die der islamischen Welt nach Mekka oder bei den Schiiten nach Kerbela und Meschhed, und in früherer Zeit die Reisen chinesischer Pilger nach Indien; innerhalb des Judentums war die Organisation noch straffer, weil die Gegensätze der Staaten dafür nicht in Betracht kamen.

Die Aufklärung. Qohelet

Trotz aller „Absonderung von den Völkern" (oder „Heiden") konnte das Judentum auch in der Muttergemeinde fremden Einflüssen nicht völlig entgehn. Zum Teil waren dieselben schon durch die Fremdherrschaft geschaffen; dem Verkehr mit den irdischen Machthabern konnte man sich nicht entziehn und erfuhr dabei ständig die Einwirkung der bei diesen herrschenden Ideen. Dazu kam aber die Rückwirkung der Diaspora und der Vorstellungen, welche die Proselyten bei ihrem Übertritt zum Judentum mitbrachten und als selbstverständliche Voraussetzungen der Weltanschauung mit ihm auszugleichen suchten. Diese Einwirkung von außen geht ununterbrochen neben der inneren Entwicklung aus den Grundanschauungen des Judentums einher. Wir können in ihr zwei Strömungen unterscheiden: einerseits die universellen Ideen, welche seit der Perserzeit die religiöse Entwicklung des gesamten Orients

[1]) Eine Episode, die wir nicht weiter erläutern können, bewahrt das zweite Makkabaeerbuch 8, 20 in einer Rede des Judas an seine Kriegerschar: die galatischen Truppen haben sich in Babylonien empört, 120 000 an Zahl; ihnen treten 4000 Makedonen und 8000 Juden entgegen, und während jene verzagen, vernichten die Juden unter dem Beistand des Himmels die gewaltige Übermacht. Die Zahlen sind natürlich aufs ärgste übertrieben und die Situation zugunsten der Juden verschoben; der zugrunde liegende Vorfall wird wohl in die Kämpfe unter Antiochos Theos oder Seleukos Kallinikos zu setzen sein.

ergreifen und alle Sonderreligionen durchdringen, andrerseits die von der hellenistischen Kultur ausgehende Aufklärung und das Eindringen der von ihr geschaffenen Lebensformen.

Über diese zweite Gruppe können wir uns kurz fassen. Denn so stark auch diese Strömung zunächst anschwoll, so ist sie doch durch die rückläufige Bewegung der makkabaeischen Erhebung überwunden und wenigstens für die palaestinensische Judenschaft völlig unterdrückt worden. Neben den strenggläubigen Orthodoxen und den Frommen gab es, wie überall auf Erden, allezeit weite Kreise, die die religiösen Gebote als eine schwere Last empfanden, die ihnen die Bewegungsfreiheit einschränkte und das Leben verkümmerte. Neben Genußmenschen und weltlichen Geschäftsleuten waren es verständige Realisten, die fanden, daß das Gesetz zu den auf Erden gegebenen Verhältnissen schlecht passe, und Skeptiker, denen der göttliche Ursprung des Gesetzes und die Erfüllung seiner Verheißungen zum mindesten zweifelhaft war. Das Problem, mit dem der Dichter des Hiob ringt, die Annahme eines Weltregiments, das dem Begriff einer von sittlichen Ideen beherrschten gerechten Gottheit entsprach, war für sie durch die Tatsachen widerlegt; die Annahme, daß die Guten belohnt und die Bösen bestraft würden, widersprach nur zu laut aller Erfahrung. Man mochte zugeben, daß die Gottheit die Welt so gestaltet hatte, wie sie nun einmal war, und daß sie je nach ihrer Laune gelegentlich willkürlich eingriff, daß man sie daher fürchten und auf sie Rücksicht nehmen müsse; aber ein kommendes Weltgericht und eine Aufrichtung der Herrlichkeit Gottes und seines auserwählten Volkes erschien diesen Leuten als eine törichte Ausgeburt der Phantasie, an die kein Verständiger glauben könne; und wenn doch etwas daran sein sollte, so brauchte man sich in der kurzen Spanne des Daseins nicht um das zu kümmern, was in einer fernen Zukunft einmal geschehn könne, wenn der Tod dem eigenen Leben längst das Ende gebracht hatte, über das hinaus es kein Bewußtsein und keine Existenz mehr gab. Es sind die „Bösen“ und „Toren“, die Gottlosen, die Sünder und Spötter der Psalmen, im Gegensatz zu den „Gerechten“ und Frommen, die auf Gott vertraun[1]).

[1]) Diese Argumentationen der Gottlosen werden in den Psalmen immer wieder bekämpft. Gleichartig z. B. Henoch 102, 6 ff. 103, 5 ff. und Σοφ. Σαλ. 2, sowie das Citat aus einer nicht erhaltenen Schrift bei Clem. Rom. ep. I 23. II 11.

Es ist natürlich, daß diese Anschauungen gerade bei den Höhergestellten weit verbreitet waren, Priestern wie Laien, die durch die materiellen Interessen an die weltlichen Verhältnisse gebunden waren, auf die realen Faktoren Rücksicht nehmen und sie ausnutzen mußten, wenn sie sich behaupten und vorwärts kommen wollten, und denen die Mittel zu üppigem Lebensgenuß zur Verfügung standen. Wie stark die führenden Geschlechter gerade der Priesterschaft von diesen Tendenzen infiziert waren, ist schon erwähnt; die tiefe sittliche Korruption und das raffinierte, sich mit Scheinheiligkeit umhüllende Intrigenspiel, welche jede Hierarchie mit sich bringt, herrschte am hohenpriesterlichen Stuhl von Jerusalem nicht minder als in Rom und in Tibet.

Einen lebendigen Einblick in die Gedanken dieser aufgeklärten Realisten gibt uns das Buch Qohelet. Sein Verfasser gehört offenbar der weltlichen jüdischen Aristokratie an, nicht der Priesterschaft. Er hat sich in der Welt umgesehn, das Leben nach allen Richtungen gründlich genossen, und mancherlei Kenntnisse erworben; aber immer wieder hat er erfahren, daß das alles eitel ist und Jagen nach Wind, ein inhaltloses Treiben, das nichts einbringt. Das menschliche Dasein ist ohne Zweck und Ziel, ein Spielball des Zufalls, der Tyche[1]), ein ewiger Wechsel, der doch nie weiter führt oder etwas Neues schafft, was nicht schon unendlich oft dagewesen wäre und immer wiederkehren wird. Auch der Vorzug des Weisen, daß er seine Augen im Kopf hat, schützt ihn nicht vor dem Los des im Dunkeln wandelnden Toren; zwischen Mensch und Tier ist kein Unterschied, sie alle erliegen dem Tode, und damit ist es zu Ende. Warum also sich abmühn? Auch von einem gerechten Weltregiment kann keine Rede sein: nur zu oft gedeihn die Bösewichter und sterben in Ehren, mit feierlichem Begräbnis, während Gerechte ins Elend ziehn müssen und verschollen sind. So kommt auch er zu dem Ergebnis, das das alte griechische Volksbuch dem Homer in den Mund legt und das die Folgezeit so oft wiederholt hat: „da pries ich die Toten glücklich, die bereits gestorben sind, gegenüber den Lebenden, die noch am Leben sind; und glücklicher als beide

[1]) מִקְרֶה in LXX wörtlich durch συνάντημα wiedergegeben; aber Τύχη wäre weit treffender. So 2, 14: „da erkannte auch ich, daß einerlei Schicksal sie alle treffen wird". Ebenso 3, 19. 9, 2 f.

den, der noch nicht geworden, der nicht gesehn hat das arge Tun, das unter der Sonne geschieht" (4, 2 f.).

Als Predigt Salomos, des weisen Königs der Vorzeit, oder vielmehr als seine Rede vor einer Volksversammlung, verkündet der Verfasser die Summe seiner Lebenserfahrung. Eine Täuschung ist dabei nicht beabsichtigt; je nach dem Bedürfnis des Moments wird die Rolle aufgenommen und fallen gelassen. So ist seine Schrift ein Seitenstück zu den Reden der griechischen Sophisten, die den Nestor, Palamedes, Herakles als Verkünder ihrer Lehren auftreten lassen. Er reiht die Erfahrungen und Eindrücke aneinander, die ihm das Leben gebracht hat, und zieht daraus immer wieder die gleiche Folgerung. Damit verbindet er dann Sätze praktischer Lebensklugheit; denn den Stolz der überlegenen Einsicht und Weisheit läßt er natürlich so wenig fahren, wie die Verfasser der Sprüche Salomos oder Jesus Sirach, wenn er sie auch in der Theorie für nutzlos erklärt und ihr Optimismus bei ihm in einen radikalen Pessimismus umschlägt: aus ihm spricht der kluge Weltmann, der die Inhaltlosigkeit des Daseins erkannt hat. Er erkennt an, daß die Gottheit die Welt gemacht hat und die Gaben verteilt, und daß sie berücksichtigt werden muß; aber jedes religiöse Gefühl liegt ihm völlig fern, geschweige denn der Glaube des Hiob, der in der willigen Unterordnung unter den unerforschlichen Willen der Gottheit und in dem Bewußtsein des reinen Gewissens die innere Beruhigung und die Kraft findet, jede äußere Heimsuchung zu ertragen.

Eine systematische Darstellung, wie sie ein griechischer Philosoph geben würde, liegt dem Verfasser fern; er bewegt sich fortwährend in Aphorismen. So erhält seine Schrift etwas Sprunghaftes, vielfach Abgerissenes, das etwa an Hesiod erinnert[1]). Die verschiedenen Gedanken kreuzen sich und widersprechen sich nicht selten. Eben darum ist es unmöglich, im einzelnen festzustellen, wo eine Überarbeitung eingegriffen und die Anstöße, die das Werk in Fülle bot, durch Zusätze zu mildern oder zu beseitigen versucht hat. Stattgefunden hat eine solche Überarbeitung zweifellos; aber im Einzelfalle wird es fast immer dem subjektiven Ermessen überlassen

[1]) Man könnte auch Heraklit vergleichen; aber bei diesem greift die Gedankenarbeit, aus der seine granitnen Sätze hervorgehn, unendlich viel tiefer. Von den Modernen sind ihm Schopenhauer und vor allem Nietzsche verwandt.

bleiben müssen, ob man einen Satz, der den Grundanschauungen widerspricht, für einen Einschub erklären soll oder ob man ihn dem Verfasser noch zutraut und einen Zusammenhang der Gedanken herzustellen versuchen will.

Die Schrift wird etwa um die Mitte des dritten Jahrhunderts entstanden, der Verfasser ein älterer Zeitgenosse des Jesus Sirach sein[1]). Von einer direkten Abhängigkeit vom Hellenismus kann keine Rede sein, und ganz verkehrt wäre, den Verfasser etwa zu einem Epikureer zu machen. Aber doch spürt man das Wehen griechischer Luft, wie denn auch in der Sprache und dem Satzbau griechische

[1]) Es scheint geboten, mit der Datierung so weit wie möglich hinaufzugehn. Denn daß die Schrift in den Kanon aufgenommen ist, ist nur begreiflich, wenn ihr Ursprung früh verschollen war und man sie wirklich als salomonisch hinnahm und sich mit ihr abfand, so gut es gehn mochte; wäre sie erst in makkabaeischer Zeit entstanden, wo die Gegensätze schroff entwickelt waren und wo die Richtung, welche der Qohelet vertritt, abgestoßen war und von den mit einander ringenden Saddukaeern und Pharisaeern gleichmäßig als gottlos bekämpft wurde, so hätte sie sich nie durchsetzen können. — Alle Versuche, Anspielungen auf Zeitereignisse zu finden, sind verfehlt. Die Erzählung von dem armen aber weisen Jüngling, der aus dem Gefängnis auf den Thron kommt, während der alte, aber törichte König gestürzt wird, bezieht sich nicht auf ein geschichtliches Ereignis, sondern auf die stereotypen Erzählungen der populären orientalischen Pseudohistorie, von der die in die Alexandergeschichte aufgenommenen Erzählungen von dem Gärtner Abdalonymos, der König von Sidon wird (Curt. IV 1. 16 ff. Justin. XI 10, 8; bei Diodor XVII 47 von Tyros, bei Plut. de fort. Alex. II 8 von Paphos), und von Straton, der durch eine List seines Sklaven König von Tyros wird (Justin. XVIII 3, 6 ff.; die Geschichte ist der Herodots von Dareios' Erhebung zum König analog), Proben geben. Gleichartig sind die Märchen von Kyros, von Sargon u. a. — Ermöglicht ist die Aufnahme des Qohelet in den Kanon durch den Nachtrag, der den Verfasser als einen weisen Mann preist, der viele zierliche Sprüche aufzuspüren und niederzuschreiben gestrebt hat; freilich „sind die Worte der Weisen wie Ochsenstachel ... Und im übrigen, mein Sohn, laß dich warnen: des vielen Bücherschreibens ist kein Ende, und viel Disputieren ermüdet den Leib. Das Ende der ganzen Sache wollen wir hören: Gott fürchte und seine Gebote befolge, denn das ist der Inbegriff des Menschen." Das erinnert lebhaft an die Äußerung des zweiten Petrusbriefs über unseren lieben Bruder Paulus, der so viele schöne Briefe geschrieben hat; nur schade, daß sie mitunter schwer verständlich sind und so die Unverständigen ins Verderben bringen; also nehmt euch in Acht! — Direkt gegen Qohelet gerichtet ist die apokryphe „Weisheit Salomons", s. Kap. IX.

Einflüsse erkennbar sind. Auch die Gedanken berühren sich; die innere Zersetzung des Judentums beginnt, es macht den Versuch, in die gleichen Bahnen einzulenken, wie das Griechentum. Wenn die eifrig gepflegte Literatur der Weisheitssprüche in den gnomischen Sentenzen Hesiods (und schon der jüngeren Schichten der homerischen Epen) und der Elegiker ihre Parallele hat, so tritt uns im Qohelet die pessimistische Lebensauffassung entgegen, die sich daneben in Griechenland, dort von den untern Ständen aus, weithin ausbreitet und das Bedürfnis nach einer Erlösungsreligion erzeugt, das dann die Orphik und die verwandten Richtungen zu befriedigen suchen. Auch sonst sind die Analogien garnicht selten, ohne daß man irgendeine direkte Beeinflussung anzunehmen hätte: der Satz 4,4 „ich sah, daß alles Mühen und alle tüchtige Arbeit durch den Wetteifer des einen mit dem andern entsteht", erinnert an Hesiods Wort von der guten, schöpferischen Eris und dem ζῆλος; der schroffe Ausfall auf die Weiber 7, 26 hat sein Gegenstück in dem κακὸν γυναῖκες sowie bei Hesiod und Semonides[1]), die Mahnung zum Lebensgenuß in der Jugend und die Schilderung des Elends des Alters berührt sich mit Mimnermos und den gleichartigen Aeußerungen. Formell steht der Verfasser trotzdem noch auf dem Boden des Judentums; aber man kann nicht zweifeln, daß er, hätte er zu Anfang des zweiten Jahrhunderts gelebt, mit Freuden die Last abgeschüttelt und sich mit vollem Eifer der hellenistischen Bewegung angeschlossen haben würde.

[1]) Bei Jesus Sirach 25, 13 ff. ist das breit ausgeführt wie bei Semonides, und da fehlt denn auch die Anerkennung des tüchtigen Weibes nicht.

II

Die neuen religiösen Ideen

Die „Frommen“ und die Vertiefung der ethischen Anschauungen. Testamente der zwölf Patriarchen, Jubilaeenbuch, Damaskusschrift

So weit auch die Ergebnisse auseinandergehn, zu denen Qohelet und Jesus Sirach gelangen, gemeinsam ist beiden der Stolz auf ihre Bildung, auf die „Weisheit“, die sie in mühseliger Geistesarbeit ergründet haben. Sowohl die Schriftgelehrten wie die Weltkinder gehören den höheren Schichten der Gesellschaft an; mit geringschätziger Herablassung sehn sie herab auf die Massen des arbeitenden Volks, das sie belehren und leiten wollen.

Aber in diesen Massen pulsiert das religiöse Leben mit weit stärkerer Intensität. Mit inbrünstiger Gläubigkeit haben sie das Gesetz ganz in sich aufgenommen. Es erfüllt ihr ganzes Leben. Das eigene Denken steht ihm nicht, wie in der „Weisheit“, als eine selbständige, wenn auch mit ihm übereinstimmende Erkenntnisquelle zur Seite, sondern ordnet sich ihm schlechthin unter. In jedem Moment ihres Daseins fühlen sie sich in unmittelbarer Verbindung mit der Gottheit und spüren ihre Wirkung in allem und jedem.

Wie in jeder gleichartigen Entwicklung — es sei hier nur an die verschiedenen Phasen des Mönchtums, an die Pietisten und Methodisten, an den Sufismus, und im Buddhismus an die transzendente Lehre vom „großen Fahrzeug“ (Mahâjâna) erinnert — geht auch im Judentum die Fortbildung und Verinnerlichung der Religion nicht von den Gelehrten, sondern von den innerlich gepackten Schichten des Volks aus. Es sind die Stillen im Lande, die in diesen Ideen leben und weben. Sie nennen sich die „Frommen“ schlechthin,

Chasîdîm, eigentlich „die der Gnade Teilhaftigen", denen Gott in seiner Gnade das rechtliche Verhalten, Gottesfurcht und Frömmigkeit, gewährt hat. Schon in den Psalmen wird das Wort, neben dem weit häufigeren ṣaddîqîm „die Gerechten", als Parteiname derer verwendet, die sich als die wahre Gemeinde Gottes fühlen, der Armen und Bedrückten, die ihr Vertrauen allein auf ihn setzen, im Gegensatz zu den „Frevlern" (reša'îm), den selbstsüchtigen und gottlosen Weltkindern, die scheinbar die Macht auf Erden in Händen haben, denen aber die Strafe des Gerichts droht, das, wenn Gottes Langmut erschöpft ist, ihrer Herrlichkeit ein furchtbares Ende bereiten wird[1]). In der Seleukidenzeit finden wir sie dann zu einem organisierten Verbande zusammengeschlossen, der „Versammlung der Chasîdîm", συναγωγὴ Ἀσιδαίων[2]). Sie werden bezeichnet als „eine starke Macht aus Israel, ein jeder, der sich willig dem Gesetz hingab"; es sind die Leute, für die das Gesetz die absolute Lebensnorm bildet, das ihr Verhalten auch in der Politik und im Kriege regelt. Natürlich sind sie von den eigentlichen „Schriftgelehrten", den γραμματεῖς, nicht scharf geschieden, denn auch sie grübeln eifrig über die Schrift, und gar manche dieser Gelehrten haben zweifellos zu ihnen gehört. Aber dennoch besteht ein Unterschied, ja ein latenter Gegensatz: bei den Schriftgelehrten dominiert der Verstand, bei den Frommen das Gemüt. Die Lehren jener stehn in den Proverbien und bei Jesus Sirach, die religiösen Empfindungen der Frommen haben in den Psalmen einen für alle Zeiten vorbildlichen Ausdruck gefunden.

Das eifrige Studium der Schrift, des Gesetzes, der Propheten und

---

[1]) Ps. 30, 5. 31, 24. 37, 28. 50, 5. 97, 10. 132, 9. 16. Sirach 51, 12, 15 „seine Frommen", οἱ ὅσιοι αὐτοῦ; ferner 149, 1 „die Gemeinde der Frommen", ἐκκλησία ὁσίων; 32, 6 „jeder Fromme".

[2]) Makk. I 2, 42 συναγωγὴ Ἀσιδαίων, ἰσχυροὶ δυνάμει ἀπὸ Ἰσραήλ, πᾶς ὁ ἐκουσιαζόμενος τῷ νόμῳ; ihre Gegner sind auch hier die ἁμαρτωλοὶ καὶ ἄνδρες ἄνομοι, die reša'îm. Ihr Anschluß an Judas ist entscheidend für dessen Erfolge (ebenso II, 14, 6), wie ihr Übertritt zu Alkimos für diesen (I 7, 13). συναγωγή ist in dieser Zeit noch nicht die Bezeichnung des Gebetshauses, der προσευχή, sondern bedeutet einfach „Versammlung" קהל, so Makk. I 3, 44; ebenso I 7, 12 ἐπισυνήχθησαν πρὸς Ἀλκιμον καὶ Βακχίδην συναγωγὴ γραμματέων, ἐκζητῆσαι δίκαια, wodurch zugleich auf den Unterschied zwischen den „Gelehrten" und den „Frommen" Licht fällt.

der übrigen als kanonisch anerkannten Bücher, vor allem der Psalmen, ist beiden Gruppen gemeinsam, ja die Frommen sind, soweit ihre Vorbildung dazu reicht, nur um so mehr darauf angewiesen, da sie in dem untrüglichen Gotteswort den sicheren Leitstern in allen Nöten der Gegenwart besitzen. Die geschichtlichen und kulturellen Bedingungen, unter denen es entstanden ist, oft aus ganz ephemeren, längst völlig verschollenen Anlässen, kommen dabei natürlich nicht in Betracht: das Gotteswort ist ewig und absolute Wahrheit, und wer es nur richtig zu deuten weiß, findet in den einzelnen, oft genug beliebig herausgegriffenen und aufs kühnste umgedeuteten Sätzen die Lösung der Rätsel des Geschehns und die geheimnisvolle Offenbarung der Zukunft[1]).

Indessen in Wirklichkeit vollzieht sich in diesen Deutungen eine langsam aber stetig fortschreitende Umwandlung und Vertiefung der Religion. Die Absicht jedes theologischen Systems, in schriftlichen Offenbarungen die religiösen und ethischen Anschauungen für alle Ewigkeit unabänderlich festzulegen, kann das Ziel niemals erreichen. Die Kirche vermag die Entwicklung wohl zu verlangsamen und oft genug in die verhängnisvollsten Irrwege zu treiben, kann aber einen völligen Stillstand und eine dauernde Homogenität auch mit den gewaltsamsten Zwangmitteln niemals voll verwirklichen; denn die Bedingungen des Daseins ändern sich und die Anschauungen wandeln sich trotz aller Orthodoxie ununterbrochen, sei es fortschreitend, sei es, wie auf religiösem Gebiet nur zu häufig, in rückläufiger Bewegung, und eben die Interpretation der heiligen Texte und die aus ihnen gezogenen Folgerungen sind das Mittel, durch das sich dieser Wandel, zunächst den Beteiligten selbst meist völlig unbewußt, vollzieht.

Das entscheidende Moment ist die Vertiefung und die Individualisierung der Ethik: das Gesamtvolk, das für die alte Religion

[1]) Zahlreiche Belege bietet vor allem die Damaskusschrift. Sie bestätigt, was ja ohnehin selbstverständlich ist, daß die Art, wie das Neue Testament die Schrift willkürlich verwendet und deutet, weit älter und allgemein üblich gewesen ist. Sie hat sich dann im Christentum zwei Jahrtausende hindurch ununterbrochen fortgesetzt bis in die Art hinein, wie die Bibeltexte in den Predigten der Gegenwart verwendet werden.

dominierend im Mittelpunkt stand, tritt, wenn auch nicht in der Theorie und in der von der Überlieferung geformten theologischen Sprache, so doch in der Praxis ganz in den Hintergrund, das sittliche Verhalten des einzelnen Menschen wird das maßgebende (vgl. o. S. 17 ff.).

Sehr anschaulich tritt uns die Verfeinerung der sittlichen Empfindung in einem Volksbuch entgegen, das etwa zu Ende des dritten Jahrhunderts entstanden sein mag. Es sind die o. S. 12 schon erwähnten Testamente der zwölf Patriarchen, die Mahnreden, welche jeder der Söhne Jakobs auf dem Totenbett an seine Nachkommen gerichtet hat[1]). Das Buch steht auf streng gesetzlichem Standpunkt, es fordert die unbedingte Unterordnung der Laien, auch des Königsstamms Juda, unter den von seinem Ahnherrn an privilegierten Stamm Lewi (s. o. S. 12); das Gesetz ist ihm unbedingte Autorität, und wenigstens von den Lewiten wird verlangt, daß sie lesen lernen und es ununterbrochen studieren und lehren[2]). Aber die heiligen Geschichten werden nicht nur legendarisch weiter ausgesponnen[3]), sondern vor allem ethisch vertieft und die schweren Anstöße, die sie dem geläuterten moralischen Gefühl bieten, nach Möglichkeit beseitigt oder durch tiefe Reue und göttliche Strafen gebüßt[4]). Der

[1]) Daß sie nur in wiederholter Überarbeitung, mit christlichen Zusätzen, erhalten sind, ist oben schon erwähnt. Aber der Kern geht in vorseleukidische Zeit zurück, da die Zusätze, welche im Gegensatz zu der ursprünglichen Tendenz von der Versündigung der Priester reden, eben aus dieser stammen. Die älteste Fassung citiert die Damaskusschrift 4, 14, wonach Lewi von den drei Netzen geredet hat, mit denen Belî ʿal Israel fängt: Unzucht, Reichtum (Habgier) und Profanation des Heiligen. Das steht zwar nicht wörtlich so in dem uns vorliegenden Testament Lewis, deckt sich aber vollständig mit der in diesem und den übrigen Testamenten vorliegenden Auffassung.

[2]) Test. Lewi 13 διδάξατε δὲ καὶ ὑμεῖς τὰ τέκνα ὑμῶν γράμματα, ἵνα ἔχωσι σύνεσιν ἐν πάσῃ τῇ ζωῇ αὐτῶν, ἀναγινώσκοντες ἀδιαλείπτως τὸν νόμον θεοῦ, ὅτι πᾶς, ὃς γνώσεται νόμον θεοῦ, τιμηθήσεται, καὶ οὐκ ἔσται ξένος ὅπου ὑπάγει· καί γε πολλοὺς φίλους ὑπὲρ γονεῖς κτήσεται, καὶ ἐπιθυμήσουσι πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων δουλεῦσαι αὐτῷ καὶ ἀκοῦσαι νόμον ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ.

[3]) So durchweg die Geschichte Josephs; ferner z. B. bei Juda seine Jagden und Kriege, die Besiegung und Tötung Esaus durch Jakob (= Jubil. 38), bei Zebulon der Fischfang, ferner bei Lewi die Vision, die ihm die sieben Himmel zeigt, u. a.

[4]) So bei Ruben wegen Bilha, bei Simeon, Zebulon, Dan, Gad wegen Joseph, bei Juda wegen Tamar. Lewis Bluttat gegen Sichem wird c. 6

Schwerpunkt liegt durchaus in den sittlichen Mahnungen, der Einschärfung, die Sünden zu meiden, die in den sich ergänzenden Testamenten im einzelnen eingehend geschildert und in ihren verhängnisvollen Wirkungen dargelegt werden[1]). Durchweg wird Wohltätigkeit, Mitleid und Nächstenliebe aufs nachdrücklichste eingeschärft; die sorgfältige Beobachtung der kultischen Vorschriften wird selbstverständlich durchweg vorausgesetzt, tritt aber den ethischen Forderungen gegenüber ganz zurück, von Abfall von Gott und Götzendienst ist nur nebenbei als Folge der Sünde, speziell der Unzucht, die Rede.

Weit stärker treten diese Momente in dem den Testamenten nahe verwandten Jubilaeenbuch[2]) hervor, einer legendarischen Bearbeitung der Urgeschichte bis zum Auszug aus Aegypten, die, ähnlich wie die Chronik in der Bearbeitung der Geschichtsbücher[3]), die Dinge so darzustellen sucht, wie sie verlaufen sein müßten, wenn die Voraussetzung des ewigen Bestands des Gesetzes, das natürlich schon die Urväter genau befolgt haben, und des ständigen göttlichen Eingreifens zutreffend und wenn die zusammengestückelte Überlieferung wirklich einheitlich wäre; nur erfordert der Text der Tora natürlich eine viel größere Rücksichtnahme als der der späteren Bücher und ist daher größtenteils wörtlich aufgenommen. Auch hier tritt der ethische Standpunkt überall hervor, ebenso die

---

gemäß dem Segen Jakobs Gen. 49, 5 ff. verurteilt (ebenso z. B. im sog. vierten Makkabaeerbuch 2, 9), dagegen c. 2. 5 und 7 gebilligt oder wenigstens entschuldigt (ebenso Jubil. 30, 18 ff.). Hier wurde allerdings durch die sich widersprechende Beurteilung der Tat in der Tora dem gläubigen Juden ein freies sittliches Urteil fast unmöglich gemacht [dem orthodoxen christlichen Religionslehrer geht es ja gegenüber dem A. T. durchweg ebenso].

[1]) Auch an dem Versuch einer physiologischen Erklärung fehlt es nicht (Ruben 2 f.), und ebensowenig an einer casuistischen Erörterung über die zwiespältigen Fälle (Ašer 2).

[2]) Auch λεπτὴ Γένεσις genannt, im Gegensatz zu dem Schwergewicht der kanonischen. Der richtige Titel ist „Buch der Einteilung der Zeiten nach ihren Jubeljahren und (Jahr)wochen", Damaskustext 16, 2, vgl. Jubil. Eingang und Unterschrift. Die Einkleidung ist, daß der „Engel des Angesichts" am Sinai dem Moses die Vorgänge offenbart und aufschreibt, auf Grund der „himmlischen Tafeln", auf denen sie aufgezeichnet sind.

[3]) Auch das Johannesevangelium läßt sich vergleichen.

Verwerfung des Götzendienstes; vor allem aber wird die peinliche Befolgung der kultischen Satzungen eingeschärft, der Beschneidung, der Reinheitsvorschriften und Speisegebote usw. Ganz speziell aber liegt dem Verfasser die Heiligung des Sabbats und die Innehaltung der übrigen Festzeiten am Herzen. Wie so vielen Religionen oder vielmehr Kirchen hat auch den Juden die Festlegung des Kalenders große Schwierigkeiten bereitet und erst im Mittelalter zu einer definitiven Regelung geführt. Der Verfasser glaubt, die wahre, von Gott geschaffene Zeitrechnung gefunden zu haben, und bestimmt die Länge des Jahres auf 364 Tage (52 Wochen); danach sollen, ohne Rücksicht auf den Mond, der die Zeiten verdirbt und von Jahr zu Jahr zehn Tage vorgeht, alle Feste gefeiert werden, und nach sieben Jahrwochen, im neunundvierzigsten Jahr, das Jubeljahr (das also mit dem siebenten Sabbatjahr zusammenfällt)[1]). Das wird immer von neuem eingeschärft und die Periodisierung der gesamten Geschichte danach berechnet und für die Zukunft verkündet. Es ist eine schwere Sünde des Volks, daß es, wie von Mose vorausverkündet wird, diese Ordnung nicht befolgt und dadurch die Festzeiten profaniert, das Gesetz vergißt und das Strafgericht über sich herbeiführt[2]). Die gleiche Lehre über die Länge des Sonnenjahrs verkündet das auf den Namen des Erzvaters Henoch auf Grund der Offenbarungen des Engels Uriel verfaßte „Buch über den Umlauf der Himmelslichter" (Henoch c. 72—82), das er seinem Sohn Methusala übergeben hat[3]); und diese Schrift wird im Jubilaeenbuch als seine Quelle für die Chronologie zitiert (4, 17 ff.), allerdings offenbar in einer älteren Gestalt als der uns vorliegenden und verbunden mit kultischen Vorschriften über das Verzehren der Opferspeisen (7, 38.

[1]) 6, 30 ff.

[2]) 1, 14. 6, 38 ff. 23, 19; vgl. Henoch 82, 4 ff.

[3]) Diese Schrift kennt bereits der von Alexander Polyhistor excerpierte jüdische Schriftsteller (die Benennung Eupolemos beruht wahrscheinlich auf einem Versehen) bei Euseb. praep. ev. IX, 17, 8 f. Henoch, identisch mit Atlas, hat die Sternkunde erfunden (ἀστρολογίαν εὑρηκέναι), nicht die Aegypter; τοῦ δὲ Ἐνὼχ γενέσθαι υἱὸν Μαθουσάλαν, ὃν πάντα δι' ἀγγέλων θεοῦ γνῶναι, καὶ ἡμᾶς οὕτως ἐπιγνῶναι. Dann bringt Abraham die Astrologie nach Aegypten. Ähnlich der Anonymus c. 18, 2 und Artapanos c. 18, 1, bei dem weiter die gesamte Staatseinrichtung, Weisheit und Religion der Aegypter von Moses stammt, der mit Musaios und Hermes gleichgesetzt wird.

21, 10), die sich in unserem Texte nicht finden, und mit einer Verkündung der zukünftigen Schicksale „bis zum Tage des Gerichts“ (10, 17), aus denen sich die verschiedenen Mahnreden und Apokalypsen entwickelt haben, die in unserem Henochbuch lose aneinander gereiht sind[1]).

Um diese Lehren hat sich eine Gruppe von Frommen („Gerechten“) zusammengeschlossen, aus der denn auch die angeführten Schriften, die ihr Programm enthalten, hervorgegangen sein müssen. Weiteres über sie erfahren wir aus einer im Jahre 1910 in der Rumpelkammer (Geniza) der Synagoge von Altkairo in großen Bruchstücken wiederaufgefundenen Schrift, die in den Zeiten der Religionswirren um 170 v. Chr. entstanden ist, als die Gläubigen sich von dem abtrünnig gewordenen Volk trennten und als „Gemeinde des neuen Bundes“ oder „der vollkommenen Heiligkeit“ nach Damaskus auswanderten[2]). Daraus erfahren wir, daß „als die Zeit

[1]) Dazwischen eingeschoben sind bekanntlich Stücke, in denen Noah der Träger der Offenbarung ist und von seinem ihm aus der Entrückung erscheinenden Großvater Henoch Belehrung erhält (65, 1 ff.). Dem entspricht Jubil. 21, 10 „so habe ich geschrieben gefunden in dem Buch meiner Vorväter und in den Worten Henochs und in den Worten Noahs“.

[2]) Veröffentlicht von S. Schechter unter dem irreführenden Titel: Documents of Jewish Sectaries, vol. I: Fragments of a Zadokite Work. Danach, mit einer Reihe von Verbesserungen, bei R. H. Charles in seinem großen Sammelwerk: The Apocrypha and Pseudepigrapha of The Old Test., vol. II 1913. Durch den Irrtum Schechters, der die Schrift einer bei den Karaeern erwähnten Sekte der Zadokiten zuschrieb, an deren Stelle dann andere die Saddukaeer gesetzt haben, ist dem Verständnis lange Zeit der Weg versperrt worden. Die zahlreichen zum Teil ganz phantastischen Deutungen. die daraus erwachsen sind, bedürfen keiner Erwähnung; wesentlich gefördert haben das Verständnis Gressmann ZDMG. 66, 1912, 491 ff., der die Schrift aber fälschlich als eschatologische Apokalypse auffaßte, und G. F. Moore, The Covenanters of Damascus, a hitherto unknown Jewish Sect, Harward Theol. Review IV 1911; wie dieser ist auch Lauterbach, Midrash and Mishnah, in The Jewish Quarterly Review VI 1915—16, dem Richtigen vielfach nahe gekommen. Den historischen Zusammenhang dargelegt und das Datum ermittelt habe ich in der Abhandlung: Die Gemeinde des Neuen Bundes im Lande Damaskus, eine jüdische Schrift aus der Seleukidenzeit, Abh. Berl. Ak. 1919 (mit vollständiger Übersetzung). — Ein Teil des Textes liegt in zwei Recensionen vor; die zweite Handschrift enthält, abgesehn von den Textvarianten und Schreibfehlern, eine Erweiterung des Schlusses der Mahnrede, die den fluktuierenden Charakter derartiger Texte in derselben Weise veranschaulicht, wie

des Zorns zu Ende ging", angeblich 390 Jahre nach Nebukadnezar[1]), Gott sich seines Volkes oder vielmehr des „Restes" wieder annahm und für die „welche ihre Sünden einsahen und erkannten, daß sie wie Blinde seien, die nach einem Wege tasten"[2]), „einen Lehrer der Gerechtigkeit[3]) aufstellte, sie auf den Weg seines Herzens zu führen". Ihnen hat er seine Geheimnisse offenbart, vor allem auch, wie im Jubilaeenbuch, seine Sabbat- und Festordnung[4]); so haben sie, wie es im Anschluß an das gewaltsam auf sie gedeutete Lied Num. 21, 18 heißt, „einen Brunnen gegraben mit vielen Wassern" — der Brunnen ist die Tora, die ihn gruben, sind die sich Bekehrenden Israels, der daneben erwähnte „Gesetzgeber" (oder nach Amos 5, 26 ff. „der Stern") ist der Student der Tora, diese selbst das „Königszelt", als das die auch in LXX vorliegende Interpretation den verschollenen Gottesnamen Sakkût bei Amos erklärte[5]); als Priester wird durch eine verwegene Deutung einer Äußerung Ezechiels (44, 15) die ganze Gemeinde aufgefaßt[6]), obwohl in ihren Satzungen der formelle Vorrang der Priester (der Söhne Aharons oder Sadoqs) und der Lewiten streng beobachtet wird. Genaueres über die geschichtlichen Hergänge und den Lehrer erfahren wir natürlich nicht. Die in den „Bund der Umkehr (תשובה, Reue, μετάνοια)" Eingetretenen[7]), die „Auserwählten und bei Namen Berufenen"[8]), sind durch den formellen Akt der Aufnahme in die Gemeinde und die dabei über-

---

die verschiedenen Redaktionen der Testamente der zwölf Patriarchen oder das Henochbuch.

[1]) Das wäre um 200 v. Chr.; die Zahl ist aber aus Ezechiel 4, 5 entnommen.

[2]) Ob der Zusatz „zwanzig Jahre", der auch sprachlich deutlich als Glosse erkennbar ist, die Zeit bis zur Auswanderung der Gemeinde angibt, ihre Gründung und das Auftreten des Lehrers also um 190 v. Chr. zu setzen ist, läßt sich nicht sicher entscheiden.

[3]) 1, 11. In der Erweiterung der zweiten Handschrift (B) wird er außer mit diesem Ausdruck (20, 28. 34) auch „Lehrer des Einzigen (מורה היחיד)", des μονογενής, d. h. Gottes (20, 32) genannt. Darin gelangt der Gegensatz gegen die zum Hellenismus abgefallenen Götzendiener besonders scharf zum Ausdruck.

[4]) 3, 12 ff. 6, 18; vgl. 16, 2 f.

[5]) 6, 2 ff. 7, 14 ff. 19, 34.

[6]) 3, 20 ff.

[7]) 19, 14.

[8]) 3, 23 und sonst, s. u. S. 115 f.

nommene Verpflichtung in einen „neuen Bund (καινὴ διαθήκη)“ mit Gott getreten — ganz wie nachher die Christen durch die Taufe und das Abendmahl —, der den am Sinai und unter Josia geschlossenen Bund erneuert; sie allein sind das wahre Israel und die Erben seiner Verheißungen und Traditionen im Gegensatz zu der abtrünnigen und in der Irre wandelnden Masse[1]).

Zu den kultischen Geboten, in denen die Vorschriften der Tora kasuistisch weiter entwickelt werden, vor allem der ganz detailliert ausgebildeten Heiligung des Sabbats, der Beobachtung der geschlechtlichen Reinheit — jede Verletzung derselben und jede verbotene Ehe gilt als „Befleckung (Profanierung) des Heiligtums“ —, der Absonderung von den Heiden und den Gottlosen treten auch hier, mit ihnen untrennbar verbunden, die sittlichen Vorschriften, die Pflege der Gerechtigkeit und der Nächstenliebe, die Unterdrückung der Selbstsucht, des Hasses und der Rachegelüste. Daher wird unter anderm die Weihung eines Feindes an die Gottheit und überhaupt die Selbsthilfe verboten. Besonders bezeichnend ist, daß die Monogamie gefordert, die Polygamie als Unzucht verurteilt wird. Damit geht die Gemeinde ebenso wie später das Christentum weit über die sonst im Judentum herrschenden Anschauungen hinaus. Die Fortschritte der sittlichen Empfindung sind eben so stark, daß hier wie in allen ähnlichen Fällen selbst der starre Buchstabe des Gesetzes sich den Forderungen der Moral beugen muß: durch eine sehr künstliche Interpretation wird die Monogamie als in der Tora von der Schöpfung an vorgeschrieben dargestellt; David wird damit entschuldigt, daß zu seiner Zeit, von Josuas Tode bis auf die Einsetzung Ṣadoqs, des Ahnen der legitimen Priesterschaft von Jerusalem, das Buch der Tora versiegelt in der Lade gelegen habe[2]).

[1]) Wenngleich die Schrift erst unter der Einwirkung der Religionsnot verfaßt ist, durften die ihr zugrunde liegenden Anschauungen doch bereits an dieser Stelle aufgenommen werden, da sie ja damals nicht erst neu entstanden, sondern die Voraussetzung für das Verhalten der Gemeinde sind.

[2]) 4, 19 ff. Ebenso erklärt bekanntlich Jesus (Marc. 10, 5) die Erlaubnis der Tora zur Ehescheidung als von Moses lediglich διὰ τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν gegeben und beruft sich für die Unzulässigkeit derselben auf Gen. 1, 27, ebenso wie der Damaskustext für die Monogamie. — Analog ist, daß die Ehe mit der Nichte verboten wird, und daß andrerseits das Gebot aufgehoben wird, jeden zu töten, der sich verführen läßt,

Die Anbahnung des Dualismus

Die fortschreitende Vertiefung und Popularisierung der ethischen Anschauungen ist nun entscheidend geworden für die innere Umwandlung der Religion. Das ethische Postulat erhebt fortdauernd immer wuchtiger und unabweislicher den Anspruch, daß der allmächtige Gott, der Himmel und Erde geschaffen hat, der den Menschen durch sein auserwähltes Volk die ewigen Satzungen offenbart hat, nach denen sie leben sollen, nun auch selbst das Weltregiment gemäß den Forderungen der Gerechtigkeit führe und, wie er verheißen hat, nicht nur das Gesamtvolk aus seiner geknechteten Lage erlöse und ihm die ungläubigen Heiden unterwerfe, deren Weltherrschaft er bisher noch immer duldet, sondern vor allem auch jeden Einzelnen nach Verdienst behandle, den Frommen und Rechtlichen belohne, den gottlosen Frevler bestrafe[1]). Aber zu der Erfahrung steht diese Forderung in schroffstem Widerspruch; vergebens sucht man, in derselben Art, wie es früher Solon und seine Zeit getan hatte, die Lösung in der Langmut Gottes, der gnädig dem Sünder noch eine Frist gewährt, bis schließlich die Strafe doch nimmer ausbleibt, und erklärt umgekehrt das Leiden des Frommen durch geheime Sünden, für die er büßen muß. Allerdings wird durch das Grübeln darüber das moralische Empfinden und das Bewußtsein der Schwäche und Sündhaftigkeit des Menschen noch weiter gesteigert, wie es uns in den Psalmen so vielfach entgegentritt; aber zugleich wird der Konflikt zwischen dem Postulat und der Wirklichkeit nur um so stärker empfunden, da sich durch die Auflösung der Geschlossenheit des Volks und der Blutsverbände der Schwerpunkt in das religiöse und sittliche Verhalten des Einzelnen verschoben hat und da die Strafe nur zu oft nicht den Schuldigen, sondern dessen unschuldige Nachkommen trifft — ein Einwand, den schon Ezechiel vergeblich zu bekämpfen versucht hat: „die Väter aßen saure Trauben, und den Söhnen werden die Zähne stumpf". Zu der Höhe der Ethik Hiobs oder Platos, daß das äußere Schicksal gegenüber dem sittlichen Bewußtsein ganz gleichgültig ist und der Schwerpunkt

---

Sabbat und Feste zu entweihen (Exod. 31, 14 f. 35, 2); der Schuldige soll 7 Jahre lang beobachtet werden, ob er sich bessert.

[1]) Im allgemeinen vgl. über das ethische Postulat meine Gesch. d. Alt. I 1 (Elemente der Anthropologie) § 76 f.

ausschließlich im eigenen Gewissen liegt, und zu der willigen Fügung in den Willen der allmächtigen und daher über jede menschliche Verantwortung erhabenen Gottheit, wie sie der Hiob verlangt, vermögen sich zu allen Zeiten nur ganz wenige auserlesene Geister zu erheben; auch in den Psalmen ist diese tiefere Auffassung neben den vorherrschenden populären Vorstellungen nur ganz vereinzelt zum Ausdruck gelangt.

So steht man vor einem Problem, das sich mit den Mitteln der überkommenen Religion nicht lösen ließ und gebieterisch auf eine Umwandlung derselben drängte. Die Frage nach dem Ursprung sowohl des Bösen wie des Übels und seinem Verhältnis zu dem allmächtigen Schöpfergott rückt in den Mittelpunkt des religiösen Denkens. Der Ausweg, den man ergriff, ist der Dualismus, die Annahme einer Macht des Bösen, die der göttlichen Macht des Guten selbsttätig handelnd gegenübersteht; in den Kampf zwischen beiden ist der Mensch und sein Schicksal mitten hineingestellt.

Angebliche Einflüsse des Hellenismus, Babyloniens und Aegyptens

Damit war der Religion Zoroasters der Weg geöffnet, auf dem sie auf die Religion des Judentums einen maßgebenden Einfluß gewinnen konnte und so zu gewaltiger weltgeschichtlicher Wirkung gelangt ist. Der griechischen Weltanschauung, in der man zurzeit vielfach das entscheidende Moment für die Gestaltung des späteren Judentums und des ältesten Christentums zu finden glaubt, liegen diese Ideen ganz fern. Allerdings sind auch hier die ethischen Probleme immer mehr in den Mittelpunkt der Philosophie und der Diskussion der Gebildeten getreten; und schon weit früher hat die Orphik die Sündhaftigkeit des Menschengeschlechts gelehrt und eine Erlösung gesucht, und Anaximandros hat den Satz ausgesprochen, daß „die Dinge einander nach der Ordnung der Zeit", dadurch daß sie wieder zugrunde gehn, „Strafe und Buße geben müssen für ihr Unrecht", das sie eben dadurch schaffen, daß sie der Reihe nach in die Erscheinung treten und dadurch einander die Unendlichkeit rauben. Indessen die Frage nach dem Ursprung des Bösen, sowohl des physischen wie des ethischen, wird dadurch nicht berührt; es ist keine selbständige Macht, sondern lediglich das negative Moment

(τὸ μὴ ὄν), die Abwesenheit des καλόν, des Wahren und Guten, die passive Resistenz der Materie, welche die volle Verwirklichung der Idee in der Sinnenwelt verhindert und die Menschenseele hinabzieht in Irrwahn und damit in die Bande der niedern Triebe; aber der zu richtiger Erkenntnis und damit zugleich zur sittlichen Freiheit gelangte Weise schiebt sie verächtlich zur Seite und folgt ausschließlich den Geboten der Vernunft. Nur ganz nebenbei taucht bei Plato in seinem Alterswerk der Gedanke auf, daß neben der das Gute schaffenden und die geordnete Bewegung des Weltalls lenkenden Weltseele eine zweite unvernünftige angenommen werden muß, „die das Gegenteil zu bewirken vermag“[1]). Aber weiter verfolgt hat er diese Gedanken nicht, und auch die großen ethischen Systeme der Folgezeit kennen sie nicht. Für die Epikureer scheiden die Götter ganz aus, sie sind für die Gestaltung der Welt nicht verantwortlich; für die Stoa aber ist Gott die gegebene Naturordnung, deren Bedingungen zu erkennen und zu gehorchen, ihr gemäß zu leben die Aufgabe des Weisen ist. Für diesen existiert daher das Übel überhaupt nicht[2]), es ist ihm nur ein Mittel, ihn zu erziehn und zu erproben; das moralisch Böse und seine schlechten Triebe aber wird er durch Erkenntnis der wahren Güter und Aufgaben des Lebens bekämpfen und überwinden. Erst mit der großen Wende des geistigen Lebens, die mit der Aufrichtung der römischen Weltherrschaft einsetzt, und seit der Neuordnung der Welt unter dem Kaiserreich, das, so sehr sein Begründer als der rettende Heiland und Friedensbringer gepriesen wird, den tiefer Empfindenden eine dauernde innere Befriedigung doch nicht zu bringen vermochte, greift dann die Sehnsucht nach einer Erlösung der Seele aus den Fesseln des Fleisches und der ihr dadurch anhaftenden Sündhaftigkeit, und damit zugleich die Askese, immer weiter um sich, so vor allem im Neupythagoreismus und in der Stoa — daher kann diese bei Philo mit den jüdischen Anschauungen in die engste Verbindung

[1]) Legg. X 896 c. 897 b. c., vgl. Wilamowitz, Platon I 688. II 315 ff.

[2]) *nihil accidere bono viro mali potest ... Omnia adversa exercitationes putat,* Seneca de prov. 2. Nach der auf Posidonios zurückgehenden (s. Reitzenstein, Poimandres 253 ff.) Ausführung Senecas. consol. ad Marciam 17 f., hat die Seele die Bedingungen des Weltlaufs acceptiert und muß sich daher ihnen fügen; die Götter trifft daher kein Vorwurf, wenn den Einzelnen ein unglückliches Schicksal trifft: sie (resp. die Natur) haben nichts anderes verheißen.

treten und zum richtigen Verständnis des Gottesworts herangezogen werden. Da wird dann auch neben der Lehre Zoroasters die Äußerung Platos wieder hervorgesucht zur Bekräftigung des Satzes, daß, da nach dem ethischen Postulat Gott nur der Urheber des Vollkommenen und Guten, nicht aber des doch nun einmal in der Welt vorhandenen Übels sein kann, dies notwendig seinen Ursprung in einem entgegengesetzten Prinzip haben müsse[1]). So dringt auch in die religiöse Ethik der abendländischen Welt der Dualismus ein, in einer Zeit, in der er im Judentum längst die volle Herrschaft gewonnen hatte: die beiden Entwicklungen sind nicht voneinander abhängig, sondern laufen parallel. Erst in der weiteren Entwicklung im zweiten und dritten christlichen Jahrhundert fließen sie in dasselbe Bett zusammen: wie im Christentum der Teufel der ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου ist[2]), so ist im Neuplatonismus die Materie als die absolute Negation geradezu zu der Urmacht des Bösen geworden.

Noch weniger kommt die babylonische Religion, die man gleichfalls oft herangezogen hat, hier in Betracht. Denn diese Religion hat sich längst in die „Weisheit der Chaldaeer", die Astrologie,

[1]) Plut. de Is. 48. Clemens Al. Strom. V 92. Plutarchs These ist: εἰ γὰρ οὐδὲν ἀναιτίως πέφυκε γενέσθαι, αἰτίαν δὲ κακοῦ τἀγαθὸν οὐκ ἂν παράσχοι, δεῖ γένεσιν ἰδίαν καὶ ἀρχὴν ὥσπερ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ τὴν φύσιν ἔχειν. καὶ δοκεῖ τοῦτο τοῖς πλείστοις καὶ σοφωτάτοις (im Gegensatz sowohl zu den Epikureern wie zu den Stoikern, die nur ἕνα λόγον καὶ μίαν πρόνοιαν als δημιουργός der qualitätslosen Materie, der ἄποιος ὕλη, anerkennen, c. 45). νομίζουσι γὰρ οἱ μὲν θεοὺς εἶναι δύο καθάπερ ἀντιτέχνους, τὸν μὲν ἀγαθῶν, τὸν δὲ φαύλων δημιουργόν, οἱ δὲ τὸν μὲν ἀμείνονα θεόν, τὸν δὲ ἕτερον δαίμονα καλοῦσιν, ὥσπερ Ζωροάστρης ὁ μάγος (c. 46). Aber die Belege, die er anführt, sind abgesehn von den Lehren der Magier und der Stelle bei Plato wesentlich andern Charakters: in ihnen handelt es sich lediglich um einzelne Unheilsmächte, so die Unglück bringenden Planeten der Chaldaeer, den Typhon der Aegypter und gar den Hades der Griechen. Noch weniger gehört hierher, was er weiter anführt: der πόλεμος Heraklits, das νεῖκος des Empedokles, die Zweiheit der Pythagoraeer, das ἄπειρον des Anaxagoras im Gegensatz zum νοῦς, die στέρησις des Aristoteles im Gegensatz zum εἶδος. So beweist seine Aufzählung nur, daß die Vorstellung von einer dem Guten entgegenstehenden und gleich ihm aktiv wirkenden Macht des Bösen der griechischen Welt bis dahin völlig fremd war.

[2]) Joh. 12, 31. 14, 30. 16, 11. ep. I 5, 19 οἴδαμεν ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμεν, καὶ ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται; vgl. Paulus Kor. I 2, 6 ff. 15, 24. Ephes. 2, 2. 6, 11 ff.

umgesetzt. Als solche hat sie jetzt ihren Siegeszug durch die Welt angetreten, in Aegypten von den heimischen Weisen eifrig ergriffen und etwa zu Ende des zweiten Jahrhunderts v. Chr. in der unter den Namen des Nechepsos und des Petosiris gehenden Schrift in Verbindung mit aegyptischer Mystik zu einem System verarbeitet, von der Stoa (mit Ausnahme des Panaetios) als Bestätigung ihrer Lehre von der εἱμαρμένη, der Praedestination, aufgenommen. Aber das Judentum hat sich gegen sie völlig ablehnend verhalten, da sie der Idee der Allmacht des Weltenherrschers widerspricht und seine Willensfreiheit und damit seine Persönlichkeit aufhebt. Deuterojesaja redet von ihr mit höhnischer Verachtung, und dabei ist es in den Kreisen der Gläubigen geblieben. Im Jubilaeenbuch stammt die Zauberlehre von der Sonne, dem Mond und den Sternen in allen Zeichen des Himmels von den abtrünnigen „Wächtern", ebenso im Henoch, wo die rebellischen Engel neben der Bearbeitung der Metalle und Edelsteine „Beschwörungsformeln, Wurzelschneiden, Sternkunde, Deutung der Himmelszeichen, Sternschau und Mondzauber" erfinden[1]). Natürlich haben, wie all diese Zauberkünste und aller erdenkliche Aberglauben, gelegentlich auch astrologische Anschauungen Eingang gefunden; aber in den für die Religion maßgebenden Kreisen spielen sie garkeine Rolle[2]), und in der Literatur und den Versuchen, ein Gesamtbild der Welt zu entwerfen, wie sie in den Henochbüchern vorliegen, findet sich von astrologischen Lehren nichts: die Gestirne sind nicht etwa die Bestimmer und Verkünder

---

[1]) Jubil. 8, 3 f.: Noahs Enkel Kainam schreibt das Buch ab, das die Vorväter (vor der Flut) darüber in einen Felsen eingegraben hatten, wagt aber nicht, dem Noah davon zu sprechen, „damit er nicht deswegen auf ihn zürne". Henoch c. 8: ἐδίδαξεν Ἀζαὴλ μαχαίρας ποιεῖν ... καὶ ὑπέδειξεν αὐτοῖς τὰ μέταλλα ... καὶ τὸ καλλιβλέφαρον καὶ παντοίους λίθους ἐκλεκτοὺς καὶ τὰ βαφικά. Σεμιαζᾶς ἐδίδασκεν ἐπαοιδὰς καὶ ῥιζοτομίας, Ἁρμορὼς ἐπαοιδῶν λυτήριον, Ῥακιὴλ ἀστρολογίας, Χωχ(αβ)ιὴλ τὰ σημειωτικά, Σαθιὴλ ἀστεροσκοπίαν, Σεριὴλ σεληναγωγίας. — Ganz ablehnend gegen die chaldäische Astrologie äußert sich die jüdische Sibylle, III 221 ff.

[2]) Die Σοφία Σαλωμῶνος redet 13, 2 von der Torheit der Menschen, die ἢ πῦρ ἢ πνεῦμα ἢ ταχινὸν ἀέρα ἢ κύκλον ἄστρων ἢ βίαιον ὕδωρ ἢ φωστῆρας οὐρανοῦ, πρυτάνεις κόσμου für Götter hielten; Gott überragt an Schönheit und wirkender Macht seine Geschöpfe weitaus. Hier sind die verschiedenen griechischen Lehren auf Grund der gangbaren Doxographie aufgezählt und ihnen die astrologische Lehre hinzugefügt.

des Schicksals, sondern ihre regelmäßigen Bahnen sind ihnen von Gott gesetzt und werden von den Engeln geleitet[1]).

Somit kann von einer Einwirkung der babylonischen Religion auf das spätere Judentum keine Rede sein. Denn nicht darauf kommt es an, ob von den mythischen Zügen, die von Volk zu Volk wandern und zur Ausgestaltung der Eschatologie verwendet werden, einer oder der andre aus Babylonien stammt, sondern ob die maßgebenden religiösen Ideen übernommen sind; und das ist bestimmt zu verneinen. Denn die Astrologie schließt den fundamentalen ethischen Gegensatz zwischen Gut und Böse, zwischen den der Mensch gestellt ist, und die eigene Entscheidung, von der sein Schicksal abhängt, geradezu aus: hier sind es die in den Sternen sich offenbarenden kosmischen Mächte, teils wohlwollender und segenbringender, teils verderblicher Art, auf deren Zusammenwirken das Schicksal beruht, nicht nur das der einzelnen Staaten, Völker

[1]) Reitzensteins Versuch, Poimandres 74 ff., Astrologie bei den Juden nachzuweisen, beruht auf der völlig unbegründeten Annahme, daß der Praedestinationsglaube auf astrologischen Anschauungen beruhe. Von den beiden Stellen, die er für Astrologie bei den Pharisaeern anführt, handelt Hippolyt IX 4 nicht von diesen, sondern von Elxai, und Epiphanios I 16, 2 beweist gar nichts: als Beleg dafür, daß bei den Pharisaeern καὶ εἱμαρμένη [das stammt aus Josephus] καὶ ἀστρονομία σφόδρα ἐχρημάτιζεν, führt er lediglich an, daß sie für Sonne, Mond, die fünf Planeten und die zwölf Zeichen des Tierkreises hebräische Namen haben, was ja selbstverständlich ist. Daß Theophrast in der Schilderung des mit Fasten verbundenen Opferfestes (o. S. 28, 1) erzählt, die Juden beobachteten bei Nacht die Sterne βλέποντες εἰς αὐτὰ καὶ διὰ τῶν εὐχῶν θεοκλυτοῦντες (Porphyr. d. abst. II 26), kommt natürlich hierfür nicht in Betracht, sondern trägt griechische Anschauungen in die jüdischen „Philosophen" hinein. — Noch verhängnisvoller ist der weitverbreitete Irrtum, daß der heilige oder magische Charakter der Siebenzahl auf die Planeten zurückgehe. Dieser Charakter der Siebenzahl (der auf der Schwierigkeit beruht, mit ihr zu rechnen) ist uralt und findet sich bei zahlreichen Völkern und Kulturen, die von sieben Planeten garnichts wissen. Die Zusammenfassung von Sonne und Mond mit den fünf Wandelsternen, die die babylonische Astronomie etwa zu Beginn des ersten Jahrtausends v. Chr. vollzogen hat, ist eine gewaltige Abstraktion von größter Bedeutung, die aber dem naiven Menschen ganz fern liegt. Mitgewirkt hat dabei eben der geheimnisvolle Charakter der Siebenzahl, die man am Himmel wieder finden wollte, ebenso wie sowohl die Babylonier wie die Griechen aus den Plejaden durch Hinzuerfindung eines unsichtbaren Sterns zu den sechs sichtbaren das „Siebengestirn" gemacht haben.

und Könige, sondern nach der genethlialogischen Weiterbildung[1]) auch Wesen und Entwicklung eines jeden Menschen, die durch die Konstellation im Moment seiner Geburt oder seiner Konzeption bestimmt sind. Damit ist dann jede Verantwortung des Einzelnen aufgehoben.

Mehr Berührungen finden sich mit der aegyptischen Religion. Der mächtige Gott Sêth, der Feind des Osiris und Horus, Beherrscher der Dürre und Wüste und des Auslands und Dämon des Gewitters, der in früherer Zeit eifrig verehrt wurde und sogar der göttliche Beherrscher Oberaegyptens war und mit seinem Gegner Horus verbunden wurde, um so die Doppelseite der Vollgewalt des Königtums zu versinnlichen, ist seit dem siebenten Jahrhundert geradezu der Teufel (Typhon), der Repräsentant und Führer der Mächte des Unheils geworden, und sein Name wird daher auf allen Denkmälern getilgt, sein Kult unterdrückt. Die uralte Vorstellung von dem Totengericht im Jenseits, im Westreich, wird immer weiter ausgebildet, und die Schilderung von der Bestrafung des sündigen Reichen und der Seligkeit des frommen Armen, die sich in einem aegyptischen Volksbuch findet, ist vom Judentum aufgenommen und so auch in die Sonderquelle des Lukas als Parabel vom reichen Mann und dem armen Lazarus übergegangen (Bd. I 224)[2]). Aber von einem wirklichen Dualismus kann auch hier keine Rede sein, am wenigsten auf ethischem Gebiet; Sêths Macht bewirkt das Unheil, aber nicht die Sünde. Die Spekulationen und mystischen Offenbarungen, die sich aus dem Zusammenfluß dunkler und vielfach umgedeuteter aegyptischer Anschauungen und griechischer Theosophie bilden und von denen uns in den hermetischen Schriften ein Niederschlag vorliegt, gehn trotz der starken Benutzung des mosaischen Schöpfungsberichts[3]) ganz in den Bahnen der hellenistischen, nicht aber jüdischen Erlösungslehre: auf Erkenntnis, auf Befreiung von der Unwissenheit kommt es an, diese Erkenntnis,

[1]) Diese Lehre ist allerdings auch in Babylonien selbst nicht allgemein acceptiert. Von den Chaldaeern, den babylonischen „Philosophen", οἱ περὶ ἀστρονομίαν εἰσὶ τὸ πλέον, sagt Strabo XVI 1, 9: προσποιοῦνται δέ τινες καὶ γενεθλιαλογεῖν, οὓς οὐκ ἀποδέχονται οἱ ἕτεροι. Vgl. Cicero de div. II 87 ff.

[2]) Dazu kommt, wenn wir den griechischen Berichten trauen dürfen, eine Seelenwanderungslehre, die aber in der uns vorliegenden Literatur nicht vorkommt, wie sie ja auch im Hellenismus in den Hintergrund tritt.

[3]) S. Kap. IX.

die durch das mystische Schauen und Schweigen gewonnen wird, ermöglicht die Abstreifung der irreführenden und sündhaften Triebe, die aus dem passiven Stoff der Materie und des Dunkels mit dem leiblichen Dasein verbunden sind. So gehören diese Lehren in den Bereich der Gnosis, der heidnischen wie der christlichen, und sind im wesentlichen gleichzeitig mit dieser entstanden; von dem ethischen Dualismus aber sind sie trotz mancher Berührungen in ihrer Grundanschauung und ihrem Ausgangspunkt durchaus verschieden.

Um so enger ist die Berührung mit der Religion Zoroasters[1]), und dieser haben wir uns daher jetzt zuzuwenden[2]).

[1]) Hinweisen möchte ich noch auf die Gestalt, die das Problem in den indischen religiösen Systemen angenommen hat. In ihnen ist das ethische Verhalten des Menschen das allein entscheidende: durch die Seelenwanderung beherrscht die ethische Kausalität, als Verkettung von Ursache und Wirkung, an Stelle der physischen die gesamte Welt, auch alle übernatürliche Macht und Erkenntnis erwächst allein aus der Wirkung von Verdienst und Schuld. Aber damit ist zugleich jede andere Potenz aufgehoben und für den Dualismus einer guten und bösen Macht kein Raum mehr, wenn auch die buddhistische Lehre den Teufel (Mâra) und Versucher kennt. In Wirklichkeit steht der Mensch hoch über den göttlichen Mächten, die im Buddhismus zu untergeordneten Wesen herabsinken, während im Brahmanismus die Gottheit das eigene, zu pantheistischer Allmacht und alleiniger Realität erhobene Ich (Âtman) und zugleich die diesem durch die Erkenntnis gewonnene Zauberkraft (Brahman) ist.

[2]) Weitaus am eindringendsten und erfolgreichsten hat Bousset, Religion des Judentums im neutest. Zeitalter (1903) 473 ff. (2. Aufl. 1906, 546 ff.), die Berührungen mit dem Parsismus behandelt (die Ableitung aus Babylonien lehnt auch er ab). Viele einzelne Übereinstimmungen hat G. Beer in seiner Übersetzung des Henoch (in Kautzschs Apokryphen II 1900) treffend hervorgehoben, z. T. im Anschluß an Hübschmann, Jahrb. f. prot. Theol. 1879, 225 ff. Auch Reitzenstein hat neuerdings die iranische Einwirkung immer stärker betont. Ganz ablehnend verhält sich Söderblom, La vie future d'après le Mazdéisme à la lumière des croyances parallèles (Annales du Musée Guimet IX 1901); die entscheidenden Momente hat er nicht beachtet. Umgekehrt haften die Arbeiten von Erik Stave, Einfluß des Parsismus auf das Judentum 1898 und E. Böklen, Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie 1902 trotz mancher richtiger Bemerkungen zu sehr an der Oberfläche und scheiden die einzelnen Phasen der jüdischen Entwicklung nicht genügend. Gressmann, Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie 1905, hat diese Fragen nur gelegentlich gestreift.

III

Die Religion Zoroasters

Die Grundlehren Zoroasters

Der iranische Prophet, dessen Wirksamkeit im östlichen Iran (Baktrien), dem Gebiet, wo das Kulturland der bäuerlichen Bevölkerung und die von räuberischen Nomaden bewohnte Wüste sich wie in den Grenzbezirken Palaestinas überall berühren und ineinander schieben, spätestens etwa um 1000 v. Chr. anzusetzen ist[1]), ist die erste Persönlichkeit, die schöpferisch gestaltend in die Religionsgeschichte eingreift[2]), geraume Zeit vor den großen israelitischen Propheten. Mit diesen berührt er sich aufs engste in der Art seines Auftretens, in dem unerschütterlichen Bewußtsein einer dauernden unmittelbaren Verbindung mit der Gottheit, in dem leidenschaftlichen Fanatismus, mit dem er die Offenbarung verkündet und die Gegner bekämpft. Für uns steht er völlig isoliert

[1]) S. meinen Aufsatz „Die ältesten datierten Zeugnisse der iranischen Sprache und der zoroastrischen Religion", Z. f. vgl. Sprachw. 42. 1908, 1 ff. — Daß Darmesteters Ansicht (in seiner Übersetzung des Awesta, Annales du Musée Guimet XXI. XXII. XXIV 1892 f.), die Gâthas seien im ersten Jahrh. v. Chr., alles andere noch später unter platonischem und jüdischem Einfluß (speziell dem Philos) entstanden, völlig verfehlt ist, ist wohl allgemein anerkannt. Daß die Gâthas von Zoroaster selbst stammen, ist mir ebensowenig zweifelhaft, wie daß der Hauptteil des Awesta (vor allem der Vendidad) erst in der späteren Arsakidenzeit verfaßt ist (vgl. S. 74, 1). Was auf uns gekommen ist, sieht etwa so aus, wie wenn uns vom Alten Testament nur der Priesterkodex, einige Kapitel Jesajas und einige Psalmen erhalten wären. — Die wichtigsten Texte sind jetzt von Geldner im Religionsgesch. Lesebuch, herausgeg. von Bertholet, 1910, bequem zusammengestellt. Dazu kommt die Bearbeitung der ersten fünf Gâthas durch Andreas, Nachr. Gött. Ges. 1901. 1911. 1913 auf Grund seines Versuchs, die ursprüngliche Schrift und Aussprache wiederherzustellen.

[2]) Noch älter ist der aegyptische Reformator Echnaton, dessen solarer Monotheismus aber keinen Bestand gehabt hat.

da; in die äußeren Umstände, unter denen seine Wirksamkeit verlaufen und sein Erfolg gewonnen ist, gewähren nur gelegentliche Erwähnungen in seinen in gebundener Rede vorgetragenen Predigten — den Gâthas — einigen Einblick, die spätere Tradition versagt gänzlich. Die neue Religion, die Lehre von dem Kampf der beiden Mächte der Wahrheit und der Lüge, wurzelt in der altüberkommenen Vorstellungswelt der arischen Stämme. Aber er ist ein völlig selbständiger Denker; die Mächte, die er verkündet, sind kühne Abstraktionen, die er zu einem System verbindet; auch da, wo sie bereits in den älteren Anschauungen vorkamen, müssen sie doch jetzt als seine eigenen Schöpfungen angesehn werden, weil er sie aus der Masse der übrigen herausgegriffen und in sein System eingeordnet hat. Durch diese Systematik unterscheidet sich Zoroaster von den israelitischen Propheten und erinnert vielmehr an Hesiod: das Bedürfnis, zu einem einheitlichen Weltbild zu gelangen, ist für das Denken das eigentlich dominierende Moment, wenn es sich auch bei Hesiod und Zoroaster so gut wie bei Amos und Jesaja mit intensivster Hingabe und Anklammerung an die Gottheit verbindet, deren Walten man in dem Weltlauf erkannt hat und unmittelbar empfindet. Darauf beruht zugleich, daß bei Zoroaster die Religion der Idee nach keinen nationalen Charakter trägt: sein Gott ist nicht der von allen andern gesonderte Stammgott, der dann erst schrittweise zum Weltherrscher erwächst, wie bei den Israeliten, sondern von Anfang an die universelle Macht, und die Predigt wendet sich zwar zunächst auch an die eigenen Volksgenossen, aber nur infolge der für die Wirksamkeit des Propheten nun einmal gegebenen Verhältnisse, ist aber theoretisch durchaus, und auch in der Praxis, wenn sich eine Gelegenheit dazu bietet, an die gesamte Menschheit gerichtet. Eben darum ist Zoroaster einer der ganz wenigen wirklichen Religionsstifter, welche die Geschichte kennt. Die Propheten Israels, so gewaltig das Neue ist, das sie verkünden, haben mit der Tradition so wenig gebrochen wie etwa Hesiod, sondern wollen sie richtig deuten und ergänzen; und auch Jesus will das Gesetz nicht aufheben sondern erfüllen, die neue Religion entsteht aus den Konsequenzen seiner Lehre ohne und gegen seinen Willen. Auch der Buddha und der Begründer der Dschainareligion bewegen sich ganz in den überkommenen indischen Anschauungen. Zoroaster

dagegen hat wie Mohammed mit der Religion seines Volks bewußt gebrochen: trotz aller Anknüpfungen an überlieferte Vorstellungen ist es eine neue Religion, die er verkündet, im schärfsten Kampf gegen die bestehenden Kulte. So ist er eine der bedeutsamsten Gestalten der gesamten Religionsgeschichte. Wie ein erratischer Block ragen seine Dichtungen aus verschollener Vorzeit auf und reden noch zu uns. Die Wirkung, die er auf Jahrtausende hinaus, direkt und indirekt, ausgeübt hat, wird in der Regel noch immer viel zu gering angeschlagen: sie kann garnicht hoch genug bemessen werden.

Die altarischen Vorstellungen, an die Zoroaster anknüpft, sind nicht die Mythen von den Götterkämpfen und der Bezwingung des Drachens durch den Blitzgott — Mythen, die dann in der iranischen Heldensage an die zoroastrische Religion angepaßt sind und daneben ihre Eschatologie stark beeinflußt haben —, sondern der auch in der vedischen Religion vorliegende Gegensatz zwischen den beiden Götterklassen der Naturmächte (der „himmlischen", *daiva's*) und der sittlichen Mächte, der *Asura's* (vielleicht „Herren"). An der Spitze der letzteren steht das eng verbundene Götterpaar Varuna, der Gott des Eides, und Mitra, der Gott des Vertrages[1]); sie haben die „Rechtsordnung" *Arta* geschaffen, auf der der Bestand der Welt und der menschlichen Gemeinschaft beruht.

Für Zoroaster sind diese ethischen Mächte die einzigen wirklichen Götter; die Daevas sind die Mächte der Lüge (*drudž*), Truggestalten, deren Verehrung in Sünde und Verderben führt[2]). Für den wahren Gott behält er den Namen Asura, iranisch Ahura, als Appellativum bei; aber den Namen Varuna verwendet er so wenig wie etwa der aegyptische Reformator für den Sonnengott den des Re' oder Horus oder wie die Christen den des Zeus, sondern er schafft für ihn den neuen Eigennamen Mazda „der Weise"[3]). Er ist der „heilige Geist" (*spenta manju*), der dem nach Erkenntnis ringenden Propheten sich

[1]) S. darüber Gesch. d. Alt. I³ § 586 ff., und über Mitra Meillet im Journal asiat. sér. X vol. X 1907; weitere Ausführungen sind von H. Lüders zu erwarten.

[2]) In Indien ist bekanntlich die Entwicklung umgekehrt gegangen, die Asuren, zu denen dann Varuna und Mitra nicht mehr gerechnet werden, sind zu feindlichen Dämonen geworden.

[3]) Ebenso wird für das Appellativum „Gott" das Wort *bagha* „Spender" verwendet, das dann ins Slawische als *bog* übergegangen ist.

selbst und sein *Arta* (*Aša*), die Weltordnung, offenbart und ihm die Kraft gegeben hat, die wahre Lehre zu verkünden.

„Hört mit offenen Ohren," verkündet Zoroaster (Jasna 30, 2 f.), „schaut mit hellem Blick das Beste für die Wahl zwischen den beiden Bekenntnissen, Mann für Mann für den eigenen Leib ermahnend (?), daß er vor der großen Endentscheidung uns gefalle (?). Jene beiden ursprünglichen Geister, die die selbstherrlichen Zwillinge heißen, nach Sinn und Wort und Tat sind sie das Gute und das Böse. Von ihnen beiden haben die Guthandelnden richtig gewählt, aber nicht die Schlechthandelnden. Als jene beiden Geister zuerst zusammentrafen, da schufen sie Leben und Untergang, und daß am Ende das schlimmste Dasein bestimmt sei für die Bösen, aber für den Bekenner des Arta (der rechten Ordnung) die beste Gesinnung (d. h. das von dem Engel, der diese Gesinnung verkörpert, gewährte Paradies). Von diesen beiden Geistern wählte der Böse das Ärgste zu seinem Tun, die richtige Ordnung (Arta) dagegen der heilige Geist, der das Himmelsgewölbe als Gewand trägt, und die, welche den Ahura Mazda durch lauteres Tun zufrieden stellen. Aber nicht richtig wählten die Daevas, da sie, als sie berieten, Betörung überkam. Als sie den ärgsten Sinn erwählt hatten, da liefen sie zusammen zu Aešma (dem Dämon des Zorns und aller schlimmen Leidenschaften), durch den sie das Leben des Menschen vergiften"[1]).

So ringen — das ist die Erkenntnis, zu der Zoroaster gelangt ist — um die Herrschaft über die Welt von Urbeginn an zwei Gewalten. Auf der einen Seite steht die Macht der Wahrheit, des Guten, des Lebens und Gedeihens. Sie offenbart sich materiell vor allem im Licht und in dem reinsten Element, dem Feuer. Daher werden ihr, in Anknüpfung an die altarischen Kultformen, überall ewig brennende Feuer entzündet, die aber, abweichend von diesen, nicht durch Verbrennung von Opfergaben befleckt werden dürfen, und die Priester, welche die Zeremonien und Gebetsformeln der neuen

[1]) Für die Wiedergabe des schwierigen Textes habe ich die Übersetzungen von Geldner (Religionsgeschichtl. Lesebuch 324), Andreas (Gött. Nachr. 1909, 44 ff.) und Reichelt (Avesta Reader, 1911, 189 ff.) benutzt und, soweit es mir möglich ist, nachzuprüfen versucht. Einzelnes wird gewiß noch anders gefaßt werden müssen; aber die grundlegenden Gedanken sind klar erkennbar und fassen die in den späteren Texten breiter ausgeführten Hauptpunkte der Lehre knapp und unzweideutig zusammen.

Religion vollziehn, behalten den alten Namen *âthravan* „Feuerzünder" (πύραιθοι). Diese Macht hat die richtige Ordnung, das *Arta*, geschaffen und offenbart, und dadurch zugleich — und das ist ein sehr wesentliches Moment — die seßhafte Kultur des friedlichen Bauern begründet, die vor allem auf der Pflege des Rindes beruht: die Kuh ist die große segenspendende Gabe, die Ahuramazda den Menschen geschenkt hat, sie zu pflegen sein immer wieder eingeschärftes Gebot; daß die räuberischen Nomaden, die Verehrer der Daevas, sie mißachten, ist ihr schwerstes Verbrechen, sie zu Speise und Opfer zu schlachten ist Teufelswerk — daran knüpfen dann zahlreiche zeremonielle Vorschriften und Zauberriten an, derselben Art, wie wir sie bei bäuerlichen Religionen auf gleicher Kulturstufe überall wiederfinden[1]).

In sechs herrschenden Gestalten hat Zoroaster die Mächte verkörpert, auf denen das geordnete, gottgewollte Leben beruht. Es sind sämtlich Abstraktionen, die er aber, ähnlich wie Hesiod, nur als Persönlichkeiten begreifen kann; als Erzengel, als die „unsterblichen Heiligen" (*Ameša spenta*, Amšaspands) reihen sie sich an den „heiligen Geist" Ahuramazda an[2]): die „gute Gesinnung" Vohumano

[1]) Es ist ein charakteristischer Unterschied zwischen der israelitischen und der iranischen Religion, daß diese durchaus die Religion eines Bauernvolks ist, während die Jahwereligion nebst den ihr angehörigen Sagen aus dem Nomadenleben erwachsen ist und in ihm das Ideal sieht. Im Gegensatz zu der Umgestaltung durch die Seßhaftigkeit im eigentlichen Israel kehrt dann die prophetische Predigt und die Durchbildung des Jahwismus wieder ganz zu den nomadischen Idealen zurück. Die Sage von dem Ackersmann Kain und dem Hirten Abel würde bei einem Bauernvolk (und so auch im eigentlichen Israel) umgekehrt lauten müssen.

[2]) Gelegentlich wurden sie später mit diesem zu einer Siebenzahl zusammengefaßt. Das ist aber ganz sekundär, analog der Zusammenfassung der fünf Wandelsterne mit Sonne und Mond, und wird sehr mit Unrecht in vielen modernen Darstellungen als ursprünglich betrachtet. — Ganz unbegreiflich ist mir die immer wieder auftauchende Ansicht, die sechs Amšaspands seien nicht ursprüngliche Abstraktionen, sondern sekundäre Umwandlungen älterer konkreter Göttergestalten, weil sie in dem theologischen System mit bestimmten physischen Elementen (Erde, Pflanzen, Metalle u. a.) verbunden sind. So spricht z. B. Bousset, Kyrios Christos S. 378 von „der Spekulation der persischen Gathas über die Amesha-Spentas, in denen z. B. der alte Hirtengott Vohumano zur ἔννοια Gottes, die Erdgöttin Spent-Armaiti zur σοφία wird". Wer so redet, kann nie den Versuch gemacht haben, sich in die Gedankenwelt Zoroasters hineinzudenken.

(Ὠμανός), die „richtige Ordnung“ oder „Wahrheit“ („Recht“) Aša (Arta), das „Reich“ Khšathra, d. i. das kommende Gottesreich, die „Frömmigkeit“ Armaiti, die „Gesundheit“ Haurvatât und die „Unsterblichkeit“ Ameretât. An sie schließen sich zahlreiche weitere Engel (Jazata), unter ihnen vor allem Sraoša der „Gehorsam“ (gegen Gott), der Gegner des Aeša (s. o. S. 61). Im theologischen System sind diese dann immer weiter ausgestaltet und ins Unendliche vermehrt worden, und auch die Volksgötter, welche später in die Religion wieder Aufnahme gefunden haben, dürfen wir wohl in sie einreihen[1]).

Ganz nach demselben Schema ist das Gegenreich gestaltet. An seiner Spitze steht der „böse Geist“ Angramanju (Ahriman), und an ihn schließen sich die Gegenbilder der Amša spands und die weiteren Dämonen (so Aeša), die verderbenbringenden Mächte der Lüge und des Truges, der Finsternis und des Todes, alles Unheils, der Dürre und Kälte, der Krankheiten und der bösen Leidenschaften. Zu ihnen gehören auch die alten arischen Götter, die Daevas (Dîws), darunter Indra, die Nâsatjas (die göttlichen Zwillinge) und der Gandharwa.

Das wichtigste aber ist, daß diese Mächte, Ahriman und seine Genossen, genau eben so schöpferisch sind, wie Ahuramazda. Ihre Werke sind die Negation der seinen; aber diese Negation ist nicht passiv, sondern aktiv, ihre Schöpfungen sind, obwohl zerstörend, doch eben so real wie jene. Darauf beruht der unversöhnliche Gegensatz zwischen beiden und der ununterbrochene Kampf, der

[1]) Die vier ersten Amšaspands werden Jasna 30, 7 in unmittelbarem Anschluß an den angeführten Text genannt; aber auch die beiden anderen kommen in den Gâthas mehrfach vor, so 31, 6. 45, 5. Bei Plutarch de Is. 47 werden sie richtig aufgezählt, als geschaffen von Oromazes, der ἐκ τοῦ καθαρωτάτου φάους γεγονώς ist (ξξ θεοὺς ἐποίησε): es sind die Mächte εὐνοίας (Vohumano), ἀληθείας (Aša), εὐνομίας (Khšathra), σοφίας (Armaiti), πλούτου (Haurvatât), und ὁ τῶν ἐπὶ τοῖς καλοῖς ἡδέων δημιουργός (Ameretât). Bei den beiden letztern hat sich die ursprüngliche Bedeutung verschoben, ganz wie im Parsismus selbst: nach Jašt 19, 96 bekämpfen Haurvatât und Ameretât Hunger und Durst, nach den Pehlewitexten beschirmen sie Wasser und Pflanzen. — Ariman (ἐκ τοῦ ζόφου γεγονώς) schafft dann bei Plutarch ebensoviele Gegenmächte (ἀντιτέχνους). Später werden dann 24 weitere Götter (die Jazatas) und von Ariman ebensoviele Gegner geschaffen. Letztere dringen in das Ei (das Weltenei) ein, in das Oromazes jene gesetzt hat, und so ist in der Welt das Böse mit dem Guten gemischt.

das Wesen dieser Welt ausmacht: die gute Schöpfung, die Ahuramazda beabsichtigte, ist durch das Eindringen der Gegenmacht gehemmt und zur Hälfte entstellt. Das wird in den späteren Texten in ermüdender Monotonie ausgeführt, gibt aber durchaus die Anschauungen Zoroasters wieder: alle Grundgedanken der späteren Religion finden sich bereits in den Gâthas.

Zwischen beiden Mächten steht der Mensch. Er ist vor die Entscheidung gestellt, die ausschließlich in seinem Willen liegt. Aber seine Aufgabe ist, sein wahres Heil zu erkennen und daher das Reich des Guten und des Lichts zu mehren, jede Verunreinigung der guten Elemente zu meiden, die Kuh und die sonstigen Schöpfungen Ahuramazdas zu pflegen, dagegen das Böse und seine Kreaturen mit allen Mitteln zu bekämpfen und nach Kräften zu vernichten, so z. B. das Ungeziefer, und dadurch den schließlichen Sieg der guten Macht zu fördern. Denn der religiöse Glaube kann sich nicht dabei beruhigen, daß der gegenwärtige Zustand ewig bestehen bleibe. Der Einbruch der feindlichen Macht in die Welt, der die Absicht des wohltätigen Schöpfers vereitelt und sein Werk entstellt hat, muß schließlich zurückgeschlagen werden; Ahuramazda muß sich als der allein wahre Gott erweisen, der Teufel überwunden und mit seinen Werken vernichtet und dann der von Anbeginn an erstrebte selige Zustand, ohne Übel und ohne Böses, unvergänglich hergestellt werden. Daher hat Ahuramazda sich dem Zoroaster offenbart, daß er den Menschen die wahre Lehre verkünde und sie auf den richtigen Weg führe.

Durch diesen Appell an die aktive Selbsttätigkeit der Menschen unterscheidet sich die Religion Zoroasters und der Charakter der Iranier fundamental von der in ihren Ursprüngen ihnen so nahe verwandten indischen Weltanschauung. Die indische Denkweise und Religion ist negativ, passiv und pessimistisch, die iranische aktiv und optimistisch. Für den Inder ist die Lebensverneinung, die Abtötung des eigenen Ich und sein Aufgehn in die pantheistische Allseele oder in das Nichts das erstrebte Ideal, die Geburt und das zu ewigen Wiedergeburten verurteilte Dasein eine Plage, aus der er die Erlösung sucht; für den Iranier ist der Geburtstag das höchste Fest, sein Dasein eine energische Lebensbejahung. Wenn später auch er, in Reaktion gegen die starre, ihm völlig ungenießbare Lehre des Islâms, sich in den schiitischen Mystizismus flüchtet und im

Sufismus unter Abwendung von der Welt sich den beschaulichen Träumen der Theosophie hingibt, so ist doch auch dies Streben nach dem übersinnlichen Schauen der Gottheit und pantheistischer Vereinigung mit ihr durchaus optimistisch als die höchste Steigerung des Daseins gedacht, nicht als ein Versinken in volle Apathie, wie bei den Indern.

Das Mittel, durch das Zoroaster auf seine Hörer wirkt und sie zu bekehren sucht, ist dasselbe, dem später die christliche Predigt und Mohammed ihre Erfolge verdanken: die Ankündigung des unmittelbar bevorstehenden Gerichts über Lebende und Tote. Der Glaube an ein bewußtes Fortleben der Seele im Totenreich, unter der Herrschaft des Jama (persisch Dschemschîd), des ersten sterblichen Menschen, war schon in der arischen Periode lebendig, so gut wie die Forderung „guter Gedanken, Worte und Werke", um den Segen der Götter zu gewinnen. Aus derartigen Vorstellungen hat sich in Aegypten schon gegen die Mitte des dritten Jahrtausends, zur Zeit der Pyramidenerbauer, der Glaube an ein Totengericht durch Wägung des Herzens vor Osiris, dem göttlichen König, der den Tod erlitten hat, entwickelt und die sozialen und ethischen Anschauungen aufs stärkste beeinflußt[1]); und gleichartige Vorstellungen bilden sich bei den Griechen durch die Umwandlung des alten Hadesbildes in der großen religiösen Bewegung des sechsten Jahrhunderts, aus der die Orphik und die verwandten theologischen Lehren hervorgegangen sind. Dadurch wird dem ethischen Postulat Genüge getan, daß das Schicksal des Menschen nach Verdienst gestaltet werden muß. Indessen in beiden Fällen handelt es sich nur um ein Gericht über den einzelnen Menschen, das den Weltlauf nicht ändert. Auch Zoroaster kennt und verkündet dies Einzelgericht nach dem Tode; aber dazu tritt als das wesentliche ein allgemeines Weltgericht, die totale und abschließende Umwandlung der gesamten Gestaltung der Welt. Diese Idee berührt sich mit der Verkündung des Weltgerichts durch die israelitischen Propheten. Aber bei diesen steht immer das nationale und politische Moment im Vordergrund: es handelt sich zwar auch um eine Heimsuchung und Läuterung des verderbten Volks[2]), dann aber

[1]) Vgl. m. Schrift: Aegypten zur Zeit der Pyramidenbauer, 1908.

[2]) Daß dabei ein in Aegypten entwickeltes traditionelles Schema übernommen ist, nach dem beim Verfall und der Verwilderung des Staats

soll dem Rest, der sich bekehrt, dem wahren Israel, die Weltherrschaft zufallen. An Stelle des Weltreichs der fremden Völker wird die des Volks Jahwes treten, und eben dadurch wird dieser sich als den wahren und alleinigen Gott erweisen und alle Menschen zwingen, ihn zu bekennen; dann kann er auch seinem Volk unter der Herrschaft seines Gesalbten den vollen Segen zuwenden und für dasselbe alle Übel beseitigen, die Erde zum Paradies umgestalten. Für Zoroaster dagegen ist es der Kampf zwischen den beiden um die Weltherrschaft ringenden Mächten, der endlich zum Austrag kommt, und die Entscheidung ist daher auch hier individuell nach Verdienst und Schuld jedes Einzelnen, nicht national, wie bei den Israeliten und im Judentum.

Die beiden Gerichtsvorstellungen stehn bei Zoroaster unausgeglichen nebeneinander. Drei Tage nach dem Tode muß die Seele die Richterbrücke (Tšinvat) überschreiten, die über den höllischen Abgrund ins Reich des Vohumano zu Ahuramazda führt. Den Rechtgläubigen schirmen die Schutzgeister, welche seine guten Werke herbeirufen; der ungläubige Frevler wird durch die auf ihn lauernden Dämonen auf ewige Zeiten ins Reich des Drudsch, des Teufels, hinabgestürzt[1]). Das selige Reich wird, wie bei den Aegyptern, als ein irdisches Paradies ausgemalt: in einem verjüngten, vollkommenen Leibe[2]) genießt der Selige den reichsten Besitz aller Güter, herrliches Weideland, prächtige Mutterkühe, einen Hengst und ein Kamel und was immer der Bauer sich ersehnen mag[3]). Aber daneben ersehnt und verkündet der Prophet ganz wie Mohammed das große Weltgericht, das die Macht des Lügengeistes vernichtet und das Reich der Wahrheit und der richtigen Ordnung aufrichtet, und auch den gegenwärtig Lebenden Lohn oder Strafe nach Verdienst zuteilt. Dies Gericht vollzieht sich durch Feuer und geschmolzenes Metall; es ist wie im Rechtstreit vor Gericht die Feuerprobe des Ordals, die die Wahrheit an den Tag bringt,

durch schlechte Regierung eine Heimsuchung und Ausplünderung durch fremde Völker erfolgt, bis dann die Götter einen König nach ihrem Herzen senden, habe ich früher ausgeführt.

[1]) Jasna 46, 10 f. 51, 13. Dabei ist der aus arischer Zeit (Rigveda X 14, 10 f.) stammende Glaube benutzt und umgesetzt, daß die Hunde des Totenherrschers dem Toten auflauern.

[2]) Jasna 51, 7. 17, vgl. 36, 6.

[3]) Jasna 44, 18. 46, 19. 49, 9 f. 50, 2.

„die Prüfung, die du, o Mazda, über Schuld und Verdienst durch dein rotes Feuer anstellen wirst, um durch geschmolzenes Metall den Seelen ein Zeichen aufzudrücken, zum Schaden den Falschgläubigen, zum Gewinn den Rechtgläubigen“[1]). „Durch dein rotes Feuer“ oder „durch den Geist und das Feuer und Arta erhalten beide Parteien die Vergeltung“ oder „ihr Guthaben“[2]); Mazda „spricht das Urteil mittels des flüssigen glänzenden Metalls“[3]).

Bei Zoroaster fließen, so scheint es, die beiden Vorstellungen durcheinander, ähnlich wie im Christentum neben der Lehre vom jüngsten Gericht der Glaube, daß das Geschick des Menschen sich gleich nach dem Tode entscheidet, sich immer erhalten hat und sich auf Jesu Wort am Kreuz bei Lukas 23, 43 berufen kann[4]). Die Kirche hat sie dann sauber geschieden. Drei Tage nach dem Tode gelangen die Seelen an die Richterbrücke. Ihre guten und bösen Taten werden, wie es im Perserreich auch dem irdischen Richter vorgeschrieben ist[5]), genau gegeneinander abgerechnet und danach ihr Schicksal bestimmt: die einen kommen ins Paradies, die andern in die Hölle, die, bei denen sich die Taten das Gleichgewicht halten, in das Zwischenreich Hamestakân[6]). Aber das ist nur ein Interimistikum; völlig davon geschieden ist die Auferstehung und das abschließende Weltgericht.

---

[1]) Jasna 57, 9, bei Geldner S. 333.

[2]) Jasna 31, 3. 19 (Andreas, Nachr. Gött. Ges. 1911, 17 ff. Geldner S. 328).

[3]) Jasna 32, 7 (Andreas, Nachr. Gött. Ges. 1913, 380); ferner 30, 7. 43, 4 ff. 47, 6; vgl. Geldner, Beitr. z. Kunde der indog. Sprachen XIV 15 ff.

[4]) Es ist nicht uninteressant, daß die mormonische Lehre daraus folgert, daß das hier erwähnte Paradies nicht der selige Endzustand, sondern ein Zwischenzustand fortschreitender Vervollkommnung sein muß, ähnlich dem Fegefeuer. — Nach der islamischen Lehre erfolgt dagegen das Gericht über den Einzelnen erst bei der Auferstehung am jüngsten Tage; bis dahin liegen die Toten bewußtlos im Grabe, das daher möglichst locker angelegt wird, damit die Auferstehungsengel die Leiber ohne Schwierigkeit herausziehn können.

[5]) Herod. I 137. Das wird hübsch illustriert durch den Erlaß des Darius an Gadatas (Dittenberger, Sylloge ^{2}2. ^{3}22), der zunächst seine Verdienste anerkennt, ehe er ihm, falls er sein Verhalten gegen das Apolloheiligtum nicht ändert, eine schwere Ahndung androht.

[6]) Auch dies scheint schon auf Zoroaster selbst zurückzugehn, s. Jasna 33, 1. 48, 4, und darüber Bartholomae ZDMG. 35, 1881, 157, Roth ZDMG. 37, 1883, 223 ff.

Zoroaster hatte, wie das Christentum und wie ursprünglich Mohammed, diese Weltkatastrophe als unmittelbar bevorstehend verkündet und erwartet, selbst als Richter und als Zeuge für die Gläubigen dabei mitzuwirken[1]). Aber da sie immer ausblieb und der Weltlauf sich trotz des Sieges der wahren Religion nicht änderte, mußte sie wie im Christentum in eine ferne Zukunft verschoben werden. Der Heiland Saošjant (Sošjos), der „Retter", den Zoroaster verkündet[2]) und als den er ursprünglich sich selbst betrachtet hat, wird am Ende des letzten Weltalters von einer Jungfrau aus dem bis dahin künstlich im Meer bewahrten Samen des Propheten gezeugt werden und das Weltgericht bringen. Er führt den Eigennamen Astvatereta „der Erhabene unter den Körperlichen". Mit seinem Erscheinen beginnt die Auferstehung der Leiber. Die Schwierigkeiten, die dem aller Erfahrung widersprechenden Dogma von der Wiederherstellung und Neubelebung der in ihre Elemente aufgelösten Körper entgegenstehn, werden von den parsischen Theologen in derselben Weise erörtert und aus der Allmacht Gottes erklärt, wie von Mohammed und den christlichen Apologeten: die Bildung des Menschen im Mutterleibe und die Entstehung der Pflanzen aus dem Samen ist ein noch weit größeres Wunder als dieses[3]). Bei der Auferstehung, so heißt es im Bundeheš, erhalten alle Gestorbenen ihren Körper wieder, und alle Menschen versammeln sich auf einem Platz; an jedem wird sein Verhalten auch äußerlich sichtbar, „ein Frevler wird so kenntlich sein wie ein weißes Schaf unter schwarzen"[4]). Dann werden sie getrennt, auf drei Tage die Gottlosen zu furchtbarer Pein in die Hölle geschickt, während die Guten in der Seligkeit des Paradieses ihre Leiden anschauen — wie in der Parabel von dem Reichen und Lazarus und ihrer aegyptischen Parallele. Dann aber folgt die Weltkatastrophe. „Der Stern Gocihar (unten S. 86) fällt an einem Mondstrahl auf die Erde herab, und die Not der Erde wird wie die eines Schafs, das ein Wolf

[1]) Jasna 31, 19. 46. 14 ff. (Geldner, Beitr. z. Kunde der indog. Spr. XIV 4 f. 24 f.); vgl. 44, 2. 49, 9.

[2]) Jasna 45, 11. 46, 3. 48, 12.

[3]) Bundeheš 30, 4 ff. (West, Pahlavi Texts I, Sacred Books of the East V; auch bei Geldner im Religionsgesch. Lesebuch 356 ff.)

[4]) Ganz gleichartig schildert die syrische Baruchapokalypse c. 51 die Erscheinung der Frommen und der Sünder nach der leiblichen Auferstehung.

anfällt. Das Feuer schmilzt das Metall der Berge, und es ergießt sich über die Erde als ein Strom. Alle Menschen müssen hindurch und werden dadurch gereinigt; dem Frommen ist es, als ob er in warmer Milch wandle, aber dem Gottlosen, als wenn er ständig in geschmolzenem Metall gehe." Nach der Reinigung aber kommen alle in das Reich Ahuramazdas; denn ewige Höllenstrafen kennt der Parsismus nicht[1]).

Zugleich gelangt der Kampf der beiden Reiche zum Abschluß. Auch er wird von Sošjant geführt, mit Hilfe der aus ihrer Verborgenheit hervortretenden Heroen der Urzeit, denen Unsterblichkeit verliehen ist, so des Keresâspa, der den furchtbaren Unhold Ažĭ-Dahaka (Zohak), den in einen Urkönig umgewandelten Drachen, den ehemals Thraetona (Ferîdûn) bezwungen hat und der jetzt aus seinen Fesseln im Berge Demawend losbricht, definitiv erschlägt[2]). Der Stern Gocihar stürzt auf den Drachen Âzi, den Dämon der Begierde, die sechs Erzengel bewältigen die entgegengesetzten Fürsten der Dämonen, Sraoša, der Engel des Gehorsams und der Religion, den Zorndämon Aešma[3]), Ahuramazda selbst den Ahriman, der in eine Höhle flieht und vom Metall eingeschlossen wird. So wird das Reich der Hölle für das Himmelreich erobert und nun die Erde zum Paradies umgestaltet, in derselben Weise, wie die israelitischen Propheten, vor allem Deuterojesaja, die Weltumwandlung ausmalen, als flache Ebene, ohne Dürre, Eis und sonstige Plagen und ohne Altern und Tod. Ein älteres und tiefer gedachtes Stadium dieser Anschauungen lehrt uns ein Bericht Plutarchs aus vorzüglicher Quelle kennen[4]): hier geht Ahrimans

[1]) Bekanntlich hat Origenes, zum Entsetzen der späteren Orthodoxie, die schließliche Erlösung aller Menschen, auch der Bösen, gelehrt, wie der Parsismus. Ebenso läßt die christliche Sibylle II 331 ff. die Sünder durch die Fürbitte der Frommen aus dem Höllenfeuer erlöst werden.

[2]) Dînkart IX 15, 2, vgl. 21, 10, in den Inhaltsangaben aus dem ersten Nask des Awesta (West, Pahl. T. IV); vgl. Bahmanjašt 3, 56 (West, Pahl. T. I), wonach seine Befreiung und Erschlagung unter den zweiten der drei zukünftigen Heilande fällt.

[3]) S. o. S. 61. So Jasna 57, 10 (Geldner S. 339): „Sraoša, der dem Aešma mit ausgelegter Waffe eine blutige Wunde schlägt und ihn jedesmal auf den Schädel hauend zu Paaren treibt wie der Starke den Schwächeren." Ebenso Jašt 11, 15. Im übrigen s. Jašt 19, 93 ff. (bei Geldner S. 355) und die Pehlewischriften, vor allem das Bundeheš.

[4]) Plut. de Is. 47, im Anschluß an die oben S. 63, 1 citierte Stelle: ἔπειτα

Reich durch die vernichtende Wirkung seiner eigenen Schöpfungen zugrunde, und so kann die Herstellung der paradiesischen Welt eintreten.

Mit dieser Eschatologie verbindet sich, wie gewöhnlich, eine schematische, von runden Zahlen beherrschte Konstruktion des gesamten Weltverlaufs. Auch diese Spekulationen sind sehr alt und waren unter den Achaemeniden bereits voll entwickelt. Theopomp hat von der Lehre der Magier erzählt, daß die Menschen wieder aufleben und unsterblich werden[1]), und weiter berichtet[2]), daß nach ihrer Lehre „abwechselnd jeder der beiden Götter 3000 Jahre herrscht, 3000 beherrscht wird; dann führen sie 3000 Jahre Krieg und vernichten jeder die Werke des andern; schließlich unterliegt Hades, und dann werden die Menschen glücklich sein und weder Nahrung bedürfen noch Schatten werfen, der Gott aber, der das bewirkt hat, kann eine Weile ausruhn". Das stimmt in allem wesentlichen zu der Darstellung in den Pehlewitexten. Nur kommt hier noch eine erste Periode von 3000 Jahren hinzu, in der Ahuramazda die Wesen in einer „geistigen", unsinnlichen Welt schafft, in der sie ohne Denken und Bewegung in absoluter Ruhe leben. Beim Ablauf dieser Periode bricht dann Ahriman aus dem finsteren Abgrund hervor, erblickt das Licht und sucht vergeblich, es zu zerstören; er flieht in den Abgrund zurück und schafft die Dämonen. Dadurch wird der Kampf unvermeidlich; durch ein Abkommen, zu dem Ahuramazda seinen Gegner veranlaßt — dies Abkommen kennt bereits Zoroaster selbst, Jasna 30, 4, s. o. S. 61 —, wird seine Dauer auf 9000 Jahre festgesetzt. Ahuramazda schafft die Lichtkörper, die Schutzgeister (Ferwer) der Menschen, den Urmenschen Gajomart, aus dessen Samen das erste Menschenpaar hervorgeht, und das Urrind, aus dessen Leibe dann alle Tiere und Pflanzen entstanden sind, ferner die Seele Zoroasters. 3000 Jahre lang ist Ahriman noch zu ohnmächtig; dann beginnt der Kampf, für den

---

δὲ χρό.ος εἱμαρμένος, ἐν ᾧ τὸν Ἀρειμάνιον, λοιμὸν ἐπάγοντα καὶ λιμόν, ὑπὸ τούτων ἀνάγκη φθαρῆναι παντάπασιν καὶ ἀφανισθῆναι, τῆς δὲ γῆς ἐπιπέδου καὶ ὁμαλῆς γενομένης ἕνα βίον καὶ μίαν πολιτείαν ἀνθρώπων μακαρίων καὶ ὁμογλώσσων ἁπάντων γενέσθαι. Die Quelle könnte schon Eudemos sein, es folgt unmittelbar das Citat aus Theopomp (Anm. 2).

[1]) Philippika lb. VIII fr. 71 bei Diog. Laert. praef. 9.

[2]) Plut. de Is. 47 (fr. 72).

jetzt auch die sterblichen Leiber der geistigen Wesen geschaffen werden, die so die Möglichkeit der Bewegung erhalten. Die nächsten 3000 Jahre umfassen die gesamte Sagengeschichte Irans bis auf Zoroaster und König Vištâspa[1]). Mit der Verkündung und Ausbreitung der reinen Lehre beginnt die vierte und letzte Weltperiode, die geschichtliche Zeit, von der aber die ganze alte Zeit, einschließlich des Achaemenidenreichs, bis auf die späteren Arsakiden (Aškanier) in der Pehlewiüberlieferung dem Gedächtnis völlig entschwunden ist; erst mit der Begründung des Sassanidenreichs durch Ardašîr I. setzt genauere Kunde ein, dieser wird ganz nahe an die Nachkommen Vištâspas hinangerückt. Auch in dieser Periode tritt jedesmal im Lauf des Jahrtausends ein Verfall der Religion und eine Heimsuchung durch verheerende Feinde ein. Daher wird auch der Heiland verdreifacht: dem Sošjant Astvatereta gehn je 1000 Jahre vorher zwei andre voran, die gleichfalls aus dem Samen Zoroasters von Jungfrauen gezeugt werden; der letzte bringt dann das schon geschilderte Weltende[2]). Zu beachten ist, daß alle drei, auch der schließliche Erlöser, trotz ihrer wunderbaren Zeugung und ihrer übernatürlichen Taten, doch Menschen sind, so gut wie der Prophet, dessen Werk durch sie zum Abschluß geführt wird.

---

[1]) Daß es noch immer Gelehrte gibt, die die Gleichsetzung dieses Königs mit Darius' Vater Hystaspes für möglich oder auch nur für diskutabel halten, gehört zu den Unbegreiflichkeiten, die sich auf diesem Gebiet besonders stark und verhängnisvoll geltend gemacht haben, und zeigt, wie völlig fern so manchen bedeutenden Philologen auch hier alles Verständnis für Geschichte und historisches Denken liegt.

[2]) Das hier skizzierte Schema steht in den Pehlewibüchern (E. West, Pahlavi Texts I—V, Sacred Books of the East V. XVIII. XXIV. XXXVIII, XLVII 1880—1897) auch in den Einzelzügen ganz fest. Anspielungen darauf, auch auf die drei Heilande, finden sich in den erhaltenen Nasks des Awesta mehrfach; in den verlorenen Nasks war davon ausführlich die Rede, vor allem im zweiten, vierten, zwölften und dreizehnten, wie die eingehenden kommentierenden Inhaltsangaben des Dînkart (Pahl. Texts IV und V) lehren. — In der Sassanidenzeit und den ersten Jahrhunderten des Islams erwartete man das Kommen des ersten Heilands als unmittelbar bevorstehend, wie die Juden das des Messias, die Christen das Millennium. Da sich diese Hoffnung nicht erfüllte, mußte dann das Schema umgedeutet und das Datum immer weiter hinausgeschoben werden; vgl. u. S. 190, 5.

Ausbreitung und Weiterbildung der Religion

Wie schon erwähnt, richtet sich der Mahnruf des Propheten an jeden einzelnen Menschen; seine Religion ist der Idee nach durchaus universal, und ist daher die erste der großen Weltreligionen geworden. So gehört denn auch, anders als bei der israelitischen Religion und beim Brahmanismus, die Mission von Anfang an zu ihrem Wesen; schon Zoroaster selbst hat außer seinen Volksgenossen, dem König Vištâspa und dessen Minister, auch die Familie des Turaniers (d. i. eines benachbarten Stammes iranischer Nationalität), des Frjâna, bekehrt[1]). In den Jahrhunderten nach seinem Tode muß die religiöse Propaganda von den Gläubigen und vor allem von der Priesterschaft aufs stärkste betrieben worden sein. Von dem Verlauf der Entwicklung haben wir keine Kunde; wir kennen nur das Ergebnis, daß alle seßhaften iranischen Stämme und wahrscheinlich auch die meisten der zwischen ihnen versprengten nomadischen Stämme[2]) die Mazdareligion angenommen haben, so vor allem die Meder und die Perser. Bei den Medern hat sich einer der Teilstämme, die Magier, in eine erbliche Priesterkaste umgewandelt, ähnlich wie die Lewiten in Israel — vielleicht waren sie die ersten, die hier die neue Religion annahmen und verbreiteten. Im westlichen Iran ist daher der Magiername die herrschende Bezeichnung des Priesterstandes geworden, während die religiöse Literatur den alten Namen âthravan beibehielt[3]).

Einem weiteren Vordringen stand die Sprache hindernd entgegen; denn an eine Übersetzung der heiligen Texte in fremde

---

[1]) Jasna 46, 12; vgl. Jašt 13, 113. 123. 143. — Wie es scheint, ist er außerhalb seiner ursprünglichen Heimat aufgetreten; ob ihn äußere Umstände oder Mißerfolg, wie bei Mohammed, in die Fremde getrieben haben, wissen wir nicht.

[2]) Bei den iranischen Nomaden in der turanischen Steppe und weiter westlich bis zu den Sarmaten und Skoloten Südrußlands hat die Religion dagegen ihrer Natur nach keinen Eingang gewinnen können; wohl aber hat die iranische Kultur hier, wie Rostowzew gezeigt hat, in der hellenistischen und römischen Zeit aufs stärkste eingewirkt.

[3]) Bekanntlich kommt der Magiername im Awesta nur ein einziges Mal vor (Jasna 64, 25). — Ich bemerke, daß das Wort רבמג Jerem. 39, 3 mit den Magiern nichts zu tun hat, sondern ein assyrischer Titel *rabmugi* ist (Knudtzon, Gebete an den Sonnengott 170. Zimmern KAT. 590, 5).

Sprachen hat man, soweit wir sehn können, niemals gedacht[1]). So hat die mazdajasnische Religion doch zugleich einen nationalen Charakter erhalten; Ahuramazda ist in der Tat, wie die susische Übersetzung der Dariusinschrift ihn nennt, „der Gott der Arier" [d. i. der Iranier]. Aber das ist, wie im Christentum und im Islam, eine sekundäre Entwicklung. Der Gang ist genau der umgekehrte wie im Judentum: dort erhält eine universale Religion ein nationales Gepräge, hier erhebt eine engbegrenzte Volksreligion schließlich wenigstens in der Theorie den Anspruch auf Universalität, wobei aber in der Praxis die nationale Grundlage immer ganz schroff gewahrt wird: der Proselyt wird damit zum Juden.

Die Gâthas Zoroasters sind, wie alle echten Prophetenreden[2]), unmittelbar aus dem Moment geborene Äußerungen der seine Seele bewegenden Empfindungen. Indessen es ist selbstverständlich, zumal bei einer so abstrakten, konsequent durchdachten Lehre, daß er den Gläubigen zugleich ein System verkündet und auferlegt hat, sowohl für die Theorie des religiösen Weltbildes wie vor allem für die Praxis der Lebensführung. In der Folgezeit ist dann, wie wir schon gesehn haben, das System weiter ausgebaut worden. Der starre Ritualismus und Formalismus, die Gleichstellung der Kultriten und Reinheitsgebote mit den ethischen Forderungen geht gewiß schon auf ihn zurück. Darin steht er weit unter den großen israelitischen Propheten. Aber diese Auffassung entspricht dem Kulturstadium, aus dem er hervorgegangen ist, und findet sich ebenso in den ihm etwa gleichzeitigen Brahmanas der Inder und in den meisten andern Religionen; auch im Judentum ist sie, als es die Forderungen der Propheten in die Praxis umzusetzen suchte, durch das Gesetzbuch Ezras zu voller Herrschaft gelangt. Den Abschluß

[1]) Solche Übersetzungen sind spontan nur bei den Buddhisten entstanden. Im Judentum sind sie nicht aus der Mission, sondern aus dem praktischen Bedürfnis des Volks selbst erwachsen, das die heilige Sprache nicht mehr verstand. Dadurch war dann dem Christentum der Weg gewiesen, den es alsbald mit größtem Erfolg betreten hat.

[2]) Das Gegenstück dazu bieten Ezechiel, an den dann die Apokalypsen anschließen, und die späteren Suren Mohammeds. Mohammed ist auf diesen Weg gedrängt, weil er, im Gegensatz zu den israelitischen Propheten, vollen Erfolg hatte und zum Herrscher eines irdischen Reichs wurde. Analog ist, nur in weit roherer Form, die Entwicklung des Mormonenpropheten Joseph Smith.

bildet, wie hier Pharisaeismus und Talmud, so dort das unter den späteren Arsakiden[1]) verfaßte, unter Ardašir I. (226—241 n. Chr.) durch den Hohenpriester Tansar redigierte und als unverbrüchliches Gesetzbuch des Sassanidenreichs eingeführte Awesta. Beide Religionen erstarren in mechanischer Kasuistik und in der entsetzlichen Gedankenöde eines monoton die Grundsätze bis in die absurdesten Konsequenzen verfolgenden Formalismus. Dadurch wird zugleich alle schöpferische Phantasie völlig erstickt; das in das Bett der Logik gezwängte mythische Denken vermag nur noch Spukgestalten und alberne Formeln und Riten zu erzeugen. Man würde wie das Judentum oder etwa den nördlichen Buddhismus oder auch die aegyptische Religion, so auch die Religion Zoroasters falsch werten, wollte man sie einseitig danach beurteilen; aber daß ihr diese Züge schon in alter Zeit anhafteten, zeigen die Berichte der Griechen und die Bedeutung, welche das Wort Magier sogleich erhalten und dauernd bewahrt hat[2]).

Diese „magischen" Lehren und Bräuche mögen, wie beim Judentum, die Ausbreitung der Religion nicht unwesentlich gefördert haben; der Aberglaube, zumal wenn er sich auf offenbarte Bücher göttlichen Ursprungs berufen kann, besitzt eben eine unheimliche Anziehungskraft auf die Gemüter. Indessen das entscheidende sind doch die großen Ideen gewesen, das geschlossene Weltbild, das alle

[1]) Der König Valkhaš, unter dem nach dem Dînkart IV 24 (West, Pahl. T. IV) die Sammlung erfolgte, ist natürlich nicht Vologaeses I. (51—77 n. Chr.), sondern Vologaeses III. (147—191). — Unter Šahpûr I. (241—272) ist dann nach diesem Berichte die wissenschaftliche, nicht speziell religiöse Literatur hinzugekommen; unter Šahpûr II. (310—379) hat dann eine Nachprüfung stattgefunden, bei der der Hohepriester Âdarpâd die Ketzer durch ein Ordal mit geschmolzenem Metall, das er bestand, überwand und den Kanon definitiv feststellte (vgl. West, Pahl. T. III 171).

[2]) Die älteste mir bekannte Stelle der griechischen Literatur, in der μάγος in übertragener Bedeutung gebraucht wird, ist die Bezeichnung des Tiresias als μάγος μηχανορράφος bei Sophokles Oed. 387. Aristoteles ἐν τῷ Μαγικῷ (vgl. S. 91, 3) und vor ihm Deinon in der persischen Geschichte Buch 5 behaupten dann, im wesentlichen mit Recht, daß eigentliche Zauberei den Magiern überhaupt unbekannt sei (τὴν δὲ γοητικὴν μαγείαν οὐδ' ἔγνωσαν, Diog. Laert. praef. 8; ebenso Dio Chrys. or. 36, II 93 R.); aber eben diese Stelle zeigt, daß die übertragene Bedeutung den Griechen ganz geläufig war.

Probleme des Daseins zu lösen schien, die sittlichen, zu aktiver Betätigung im Leben mahnenden Gebote, und nicht am wenigsten die Aussicht auf ein glückliches Los im Jenseits. Die Inschriften des Darius zeigen in ihrer großartigen Einfachheit, wie das stolze Bewußtsein, die Wahrheit zu besitzen und die Lüge zu bekämpfen, einen religiösen Enthusiasmus zu erzeugen vermochte, der dem der älteren Bekenner des Christentums ebenbürtig zur Seite steht, nur daß die energische Weltbejahung im Gegensatz zu der Erlösungssehnsucht und der Weltflucht des Christentums einen fundamentalen Unterschied bildet. Auch die Griechen haben sich, trotz aller in den regierenden Kreisen eingerissenen Entartung, diesem Eindruck niemals entziehn können, und Alexander hat das persische oder arianische Herrenvolk als den Griechen und Makedonen ebenbürtig betrachtet.

In den höheren Kreisen hat sich die Religion noch im wesentlichen in reiner Gestalt erhalten; so tritt sie uns in den Inschriften des Darius entgegen, und dem entspricht die auf guter Beobachtung beruhende Schilderung ihrer Äußerlichkeiten bei Herodot. Aber daneben leben im Volk die altüberkommenen Kultbräuche und Gottheiten fort, soweit sie nicht wie Indra und seine Genossen von Zoroaster direkt in Teufel umgewandelt sind. Neben der von Zoroaster gebotenen Reinhaltung und Verehrung des Feuers und der übrigen Elemente[1]), Erde, Wasser, Flüssen, Winden, Sonne und Mond, dem Siriusstern (Tištrja), dem Führer des Sternenheers[2]), hat sich der vom Propheten wenn nicht direkt bekämpfte, so doch mindestens scheel angesehene Glaube an die Zauberkraft des Rauschtrunks erhalten, des Haoma (arisch Soma), der Göttern und Menschen übernatürliche Kraft verleiht und sie über die Schranken der Sinnenwelt hinaushebt; so wird der Haomatrank von den

[1]) Herod. I 131 θύουσι δὲ ἡλίῳ τε καὶ σελήνῃ καὶ γῇ καὶ πυρὶ καὶ ὕδατι καὶ ἀνέμοισι, von den Späteren oft wiederholt.

[2]) Plut. de Is. 47 = Jašt 8, 44. Er bringt im Spätherbst, wenn er die Nacht hindurch am Himmel steht, den ersehnten Regen. Eigentlich sollte er ihn nach dem Mythus Jašt 8 schon früher, bei seinem Frühaufgang im Juli, bringen; aber da erliegt er zunächst den feindlichen Dämonen, weil ihm nicht genügend Opfer dargebracht werden. Ganz seltsam ist, daß der ihm geweihte Monat Tîr in dem regulierten Kalender in den Juni/Juli verschoben ist, also in die Zeit, wo der Sirius unsichtbar ist.

Magiern beim Opfer gepreßt und libiert[1]). Jeder Mensch und auch jedes Volk und Land usw. ist mit einem Schutzgeist (Genius) verbunden, dem Ferwer (Frawaši), den Ahuramazda in der Urzeit geschaffen hat und der bei der Geburt in den Menschen eingeht. Vor allem aber bedarf das Volk konkreter, individuell gestalteter Gottheiten; mit den abstrakten, der Persönlichkeit entbehrenden Gestalten des theologischen Systems vermag es nicht viel anzufangen. So sind nicht wenige Göttergestalten der arischen Zeit hier ganz lebendig geblieben, so z. B. der Drachentöter Veretraghna (griechisch Artagnes), und vor allem die Göttin der Quellen und Ströme und daher aller Fruchtbarkeit und auch des Geschlechtslebens Anâhita (Anaïtis) und Varunas alter Genosse Mithra, der jetzt ganz zum Lichtgott wird. Wie angesehn schon in der Achaemenidenzeit seine Gestalt bei allen Iraniern gewesen ist, zeigen die zahlreichen von ihm abgeleiteten Personennamen.

Aber die offizielle Religion hat diese Gestalten noch lange ignoriert[2]), ebenso wie sie Tempel, Altäre und Kultbilder als dem Wesen der übersinnlichen Mächte nicht entsprechend verwarf[3]). Die sogenannten Feueraltäre, auf denen das reine Element lodert, sind keine Opferaltäre, wie denn der Kult eigentliche Opfer überhaupt nicht kennt, sondern nur eine Ausbreitung der menschlichen Nahrung vor der Gottheit unter Assistenz des Magiers mit seinen Gesängen und Zeremonien und Gebeten für Volk und König[4]); und wenn die Kunst schon unter Darius, in Umgestaltung der assyrischen Darstellung des Reichsgottes Assur, den Ahuramazda am Himmel schwebend bildet, in Königstracht, mit langem Bart und Haupthaar, so ist das kein Kultbild, sondern ein Versuch, das Übersinnliche

---

[1]) Plut. de Is. 46 ὄμωμι.

[2]) Im Jasna haptanghâiti (Jasna 35—41), das sprachlich wie inhaltlich den Gâtha's noch wesentlich näher steht als das übrige Awesta, werden außer Ahuramazda und den Amšaspands Feuer, Erde, Wasser, die Stierseele (das Urrind, o. S. 70), die Ferwer, und in dem Nachtrag am Schluß auch Haoma angerufen, aber weder Mithra und Anâhita noch sonst eine der mythischen Gestalten, und ebensowenig Sonne und Mond.

[3]) Herod. I 131 Πέρσας οἶδα . . . ἀγάλματα μὲν καὶ νηοὺς καὶ βωμοὺς οὐκ ἐν νόμῳ ποιευμένους ἱδρύεσθαι, ἀλλὰ καὶ τοῖσι ποιεῦσι μωρίην ἐπιφέρουσι, ὡς μὲν ἐμοὶ δοκέειν, ὅτι οὐκ ἀνθρωποφυέας ἐνόμισαν τοὺς θεοὺς κατάπερ οἱ Ἕλληνες εἶναι.

[4]) S. Herod. I 132.

dennoch im Bilde anschaulich zu machen. Erst Artaxerxes II. hat die populären Anschauungen in die offizielle Religion aufgenommen[1]): er hat dem Mithra und der Anaïtis in allen Hauptstädten seines Reichs, Babylon, Susa, Ekbatana, Persepolis, Baktra sowie Damaskus und Sardes, Tempel mit Kultbildern erbaut[2]) und sie in seinen Inschriften neben Ahuramazda angerufen. Das ist genau derselbe Vorgang wie das Eindringen der heidnischen Götter in das offiziell siegreiche Christentum in Gestalt der Gottesmutter und der Heiligen. Wie in diesem hilft sich auch im Parsismus die Kirche damit, daß diese Götter und ebenso die zahlreichen Heroen der Sage zu Vorkämpfern und Gehilfen Ahuramazdas und Bekennern des Zoroastrismus vor Zoroaster gemacht werden, ebenso wie Adam und seine Nachkommen nach späterer Anschauung bereits orthodoxe Juden waren. Vor allem Mithra, der allsehende Lichtgott, der keine Lüge duldet und der, auf dem Kriegswagen einherfahrend, alle Feinde und Dämonen niederschlägt, den Frommen und Wahren dagegen Sieg und allen irdischen Segen gewährt, wird recht eigentlich zur Offenbarung Ahuramazdas in der Sinnenwelt und daher zum Mittler zwischen ihm und den Menschen[3]); daher tritt er bei der Propaganda der Religion in der hellenistischen und römischen Zeit immer mehr in den Vordergrund und ist hier schließlich der Hauptgott einer Umgestaltung der Religion geworden, welche ihren ursprünglichen Charakter in derselben Weise umwandelt, wie die katholische Volksreligion und der Marienkult das ursprüngliche Christentum.

Wesen und Bedeutung des Dualismus

Es ist begreiflich, daß die modernen Parsen Indiens, um sich in der Konkurrenz mit dem Christentum sowie mit dem Islam und den indischen Religionen zu behaupten, bestreiten, daß ihre Religion

[1]) Die Vorstufe bezeichnet die bekannte Angabe Herodots I 131, in der er Mithra und Anaïtis verwechselt hat: ἐπιμεμαθήκασι δὲ καὶ τῇ Οὐρανίῃ θύειν, παρά τε Ἀσσυρίων μαθόντες καὶ Ἀραβίων. καλέουσι δὲ τὴν Ἀφροδίτην . . . Πέρσαι Μίτραν. Das Kultbild der Anaïtis, das Jašt 5, 126 ff. beschrieben wird, ist in der Tat ganz nach babylonischem Vorbild gestaltet.

[2]) Berossos fr. 16 bei Clem. Alex. protr. 5, 65.

[3]) Plut. de Is. 46: zwischen dem Lichtgott Oromazes und dem Gott der Finsternis und Unwissenheit Arimanios steht Mithra in der Mitte; διὸ καὶ Μίθρην Πέρσαι τὸν μεσίτην ὀνομάζουσιν.

dualistisch sei: sie verkünde lediglich die Allmacht des guten Gottes und Weltschöpfers sowie die Verantwortung nach dem Tode, Ahriman und die Dämonen seien keine selbständigen Wesen, sondern lediglich die bösen Triebe in der Menschenseele, zu deren Bekämpfung ihre im Awesta enthaltene Religion die richtige Weisung gebe[1]). Auch manche wohlmeinende europäische Gelehrte, für die ein ethischer Deismus oder Theismus das höchste Ideal ist, haben ähnliche Ansichten vertreten; sie erblicken in dem Dualismus einen Makel, von dem sie Zoroaster zu reinigen streben. Aber damit wird nicht nur seine Religion, sondern überhaupt das große religiöse Problem, das hier vorliegt, völlig verkannt. Mit vollem Recht haben nicht nur die Griechen die persische (richtiger die iranische) Religion immer als Dualismus dargestellt, sondern ebenso, abgesehn von den erwähnten modernen Schriftstellern, die parsischen Gelehrten durchweg; so besonders nachdrücklich Martânfaruch (etwa im 9. Jahrhundert) in dem sehr interessanten Werk „Zweifel vertreibende Darlegung"[2]). Mit allem Nachdruck betont er, daß Ahuramazda zwar der allmächtige, weise und gütige Schöpfer ist, daß aber eben dadurch seiner Macht Schranken gesetzt sind: er kann nicht wollen und schaffen, was seinem Wesen widerspricht[3]), und daher nicht der

[1]) So z. B. Rastamji Edulji Dastoor Peshotan Sanjana, B.A., Zarathustra and Zarathustrianism in the Avesta, Leipzig 1906. In dem kurzen Catechism of the Zoroastrian Religion by Jivanji Jamshedji Modi, B.A., Bombay 1911 ist weder von Ahriman und den Diw's noch von den übrigen Göttern wie Mithra und Anâhita die Rede, und auch die Ameshâspands werden nur ganz gelegentlich als die Spiritual Powers presiding over the different objects of creation erwähnt, wie die katholischen Katechismen von Maria und den Heiligen nur ganz kurz reden. Das Feuer oder die Wärme ist, wie die moderne Wissenschaft lehrt, die größte Naturkraft und wird daher mit Ehrfurcht angesehn as a symbol of the splendour and glory of the Creator, während das Ritual der Feuertempel zugleich moralische Gedanken weckt. In diesen Darstellungen ist die alte Religion eben so vollständig umgewandelt, wie das Christentum im Deismus.

[2]) Šikand-gûmânîk Vig'âr „Doubt-dispelling explanation", bei West, Pahlavi Texts III. Den Schluß bildet eine eingehende, auf guter Kenntnis beruhende Polemik gegen den Islam, die Juden und Christen, und die Manichaeer, sowie vorher c. 6 gegen die Atheisten.

[3]) c. 3, 6 ff. The omnipotence of the creator Aûharmazd is that which is over all that is possible to be, and is limited thereby . . . As his capability is limited, so also is his will, thereby. For he is sagacious, and the will of a sagacious being is all for that which is possible to be, and his

Urheber der Übel und des Bösen sein, denn dann wäre er mitschuldig und nicht weise und gütig. Somit ist es notwendig, eine ihm entgegenstehende Macht anzunehmen, deren Natur das Gegenteil der seinigen ist; und da die Gegensätze nicht zusammengehn können, ist damit der Kampf von selbst gegeben.

Damit ist das entscheidende Moment scharf formuliert. Das Dilemma ist unausweichlich: entweder ist Gott allmächtig und der alleinige Schöpfer aller Dinge — dann hat er auch alles Böse geschaffen, sowohl das physische wie das moralische, einschließlich der bösen Triebe der von ihm geschaffenen Geister und Menschen und ist daher nicht allgütig, sondern erbarmungslos wie die Natur und, falls die größte Weisheit mit dem höchsten Gut identisch ist, auch nicht allweise. Oder, wenn er allweise und allgütig und daher allerbarmend ist, so ist er nicht allmächtig, sondern eben diese Eigenschaften setzen seiner Allmacht Schranken, und das physische Übel wie das moralisch Böse stammen von einer diametral entgegengesetzten, ihm von Anfang an feindlich gegenüberstehenden Macht. Daß im Verlauf der irdischen Entwicklung, im Geschick des einzelnen Menschen wie im Gang der Weltgeschichte und ebenso in den kleinen und großen Katastrophen der Natur nicht die Gerechtigkeit waltet, sondern die blinde Willkür der Kräfte, ist die Folge davon, daß die Schöpfungen und Gegenwirkungen des Bösen in alle Kreaturen eingedrungen sind. Seitdem dauert der Kampf ununterbrochen und wechselvoll fort. Auch die Sündhaftigkeit der Menschen beruht darauf, daß der „Verführer der Seelen" bei ihnen Eingang findet und sie von der Pflicht abzieht, die wahre Religion zu bekennen und zu befolgen[1]). Das ethische Postulat, das unab-

---

will does not pass on to that which is not possible. — Umgekehrt stammen die bösen Taten Ahrimans und sein Ansturm gegen das Licht (2, 4 f.) aus seiner entgegengesetzten Naturanlage, die ewig und unabänderlich ist (3, 4. 16 f.). Die Behauptung wird zurückgewiesen, daß Ahuramazda und Ahriman created in conference und dadurch Ahuramazda an accomplice and confederate with Ahriman geworden wäre (4, 6). In der Polemik gegen den Islam wird ausgeführt (c. 12), daß, wenn alles, Gutes und Böses, durch das heilige Wesen geschaffen wäre, dann dieses die vier notwendigen Eigenschaften der Gottheit, omniscience, omnipotence, goodness and mercifulness, nicht besitzen würde.

[1]) Hier bleibt natürlich eine ungelöste Schwierigkeit, daß, wenn Gott die Seelen der Menschen geschaffen hat, er ihnen dann damit auch

weislich einen guten und gerechten Gott fordert, wird dadurch befriedigt, daß die Entscheidung ins Jenseits und in eine Schlußkatastrophe verlegt wird, in der die gute und weise Macht endlich den vollen Sieg erlangt, die entgegenstehende Macht vernichtet — und nach den Lehren des Parsismus, in voller Konsequenz der Idee allerbarmender Güte zugleich läutert, so daß sie sich bekehrt — und nun die Welt dem Ideal entsprechend umgestaltet.

Darauf, daß sie diese Gedanken in den Mittelpunkt gestellt und konsequent durchgeführt hat, beruht die fundamentale Bedeutung und die weltgeschichtliche Wirkung der Religion Zoroasters, die garnicht hoch genug eingeschätzt werden kann. In der Gestalt des Teufels und der diese Welt beherrschenden Mächte des Bösen, in der gesamten Dämonologie, in dem Glauben an das jüngste Gericht über jede Einzelseele und die Auferstehung des Fleisches, in der gesamten Erlösungslehre sind ihre Grundanschauungen eingedrungen in die Religionen der westlichen Welt und durch ihre Verschmelzung mit dem Judentum maßgebend geworden für Christentum und

---

die Fähigkeit gegeben hat, dieser Verführung zu folgen. Martân-faruch formuliert dies Problem in der Polemik gegen die Christen 15, 77 ff. ganz scharf: die christliche Lehre ist falsch, that mankind are produced by him with free will. Thus the iniquity of the sin which mankind commit is freely willed, and the freedom of will was produced by him himself for mankind. That implies that it is fitting to consider him likewise a sinner who is the original cause of sin. „Wenn die Menschen aus freiem, durch den Willen des heiligen Wesens geschaffenen Willen sündigten, müßte auch der in ihrem Wesen liegende böse und sündige Charakter der bösen Tiere (Löwe, Schlange, Wolf, Skorpion), der Gifte usw. auf ihn zurückgehn." Die Absicht des barmherzigen Schöpfers, heißt es 10, 22 ff. in einem Abschnitt, der den Monismus als unmöglich und den Dualismus als notwendig nachweisen soll, ist die Bewahrung der Seelen durch die Religion; aus der Besudelung und Betörung derselben folgt notwendig die Annahme eines Urhebers dieser Entartung, eines Verführers der Seelen. — Gehoben ist der innere Widerspruch zwischen Allmacht und freiem Willen damit natürlich nicht. — Die Kirchenlehre läßt sich etwa dahin fassen, daß zwar die Schutzgeister (Frawaši's, Ferwer) der Menschen von Ahuramazda rein geschaffen sind, daß aber durch den, mit ihrer Zustimmung erfolgten, Eintritt in die materielle Welt zum Kampf gegen Ahriman und dessen Genossen der Körper und die mit diesem verbundenen Seelenkräfte zugleich der Einwirkung der bösen Elemente ausgesetzt sind, die durch das Eindringen Ahrimans in die Schöpfung allem Geschaffenen beigemischt sind.

Islam und nicht minder für Gnosis, Neuplatonismus und Manichaeismus. Das spätere Judentum und das auf ihm fußende Christentum sind trotz des offiziellen Monismus, der auf der aus ganz andern Anschauungen erwachsenen Schrift beruht, in der Praxis des realen Lebens durchaus dualistische Religionen: nach der Kirchenlehre des theologischen Systems ist Gott der allmächtige Schöpfer und Regierer der Welt, aber tatsächlich ist der Teufel „der Herrscher dieser Welt", der Kampf der beiden Mächte, zwischen die der Mensch gestellt ist, dauert ununterbrochen fort. Die Allmacht Gottes ist in Wirklichkeit beschränkt, das Gottesreich, die *civitas Dei*, ist ein Ideal, das sich, solange die gegenwärtigen Verhältnisse bestehn, niemals voll durchsetzen kann; sein Kommen wird im Gebet erfleht, aber Wirklichkeit wird es erst in der Zukunft, wenn Gott im Endkampf gewaltig eingreift, die Macht des Bösen vernichtet und die ideale Welt neu aufbaut. Mit dem inneren Widerspruch, der dadurch geschaffen ist, hat die Theologie ununterbrochen gerungen, ohne je eine wirkliche Lösung finden zu können. Eine Zusammenstellung der Äußerungen Luthers über den Teufel liest sich ganz wie ein Abschnitt aus einem parsischen Werk: „er herrscht durch die Dämonen, böse Menschen und Ketzer in der Welt und hat ein Reich der Sünde und des Ungehorsams gegründet, aus dem nur Gottes Herrschaft erlösen kann. Er ist der Inbegriff alles Bösen; er kann nur Böses tun. Will man ihn erkennen, so überlege man nur: *diabolus est antithesis decalogi*. Und als solcher tut er den Menschen Böses an, indem er durch Sinnestäuschungen und Halluzinationen oder andre Mittel verblendet und verführt, Sturm, Gewitter, Feuer oder Krankheiten und Kriege über sie kommen läßt, und durch diese Leiden den Menschen zu Sünde, wie zu Mißtrauen gegen Gott, Traurigkeit, Hader untereinander, Unkeuschheit usw. zu verleiten trachtet"[1]).

Gebrochen hat mit diesen Anschauungen erst die fortschreitende Aufklärung und die Rationalisierung der Religion, die ihren Höhepunkt im Deismus erreicht. Aus dem Mythus vom Paradies und Sündenfall, in dem die natürliche Empfindung von den Nöten des Daseins ihre Erklärung findet in der Eifersucht der neidischen Gottheit, die den Menschen die Erkenntnis nicht gönnen wollte und, als

157594

[1]) Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte IV² 172 f.

sie diese doch gewannen, ihnen wenigstens die Unsterblichkeit vorenthielt, hat das Christentum das Dogma von der angeborenen Sündhaftigkeit des Menschen und der Erbsünde entwickelt; die Aufklärung dagegen greift zu dem naiven Rationalismus der Schöpfungsgeschichte Gen. 1, daß die Schöpfung gut sei, und sucht sie bis in alle Einzelheiten als das Werk eines allweisen und allgütigen Gottes zu erweisen. Aber damit verfällt sie dem unwiderleglichen Einwand: die unbestreitbare Tatsache des in der Welt vorhandenen Übels und eines Weltregiments, das dem Postulat der Gerechtigkeit in keiner Weise entspricht, widerspricht der Annahme entweder eines allgütigen und allerbarmenden oder eines allweisen und allmächtigen Gottes. Es kommt hinzu, daß er den Menschen nun einmal so geschaffen hat, daß er der Versuchung zur Sünde nicht nur erliegen kann, sondern trotz alles Bemühens, die sittlichen Gebote restlos zu erfüllen, immer wieder erliegen muß[1]). Der von Leibniz und seinen Nachfolgern aus der Weisheit und Allmacht Gottes gezogene Schluß, daß die bestehende Welt die bestmögliche sei und das in ihr vorhandene Übel nur die unvermeidliche und auch für Gott nicht abänderbare Ergänzung und Folie des Guten, ist ein offenkundiger Sophismus, der das Problem nicht löst, sondern durch eine kalte Formel die Einwendungen des Verstandes beiseite zu schieben versucht. Und so ist es geblieben: dem Problem des Ursprungs des Bösen und der Sündhaftigkeit des Menschen geht die moderne Religionslehre, soweit sie vom alten Dogma abweicht und den Teufel

[1]) Das im Christentum nicht zur Alleinherrschaft gelangte, im Islam voll durchgeführte Praedestinationsdogma zieht aus der Allmacht und Allwissenheit Gottes die logische Konsequenz, hebt aber eben dadurch sowohl seine Güte und Gerechtigkeit wie die Verantwortlichkeit des Menschen theoretisch auf. In großartiger Weise hat diese Folgerung bereits der Dichter des Hiob gezogen: die Entscheidung über das Schicksal des Menschen liegt lediglich in dem unerforschlichen Willen des jenseits jeder Verantwortung stehenden Gottes, die innere Beruhigung kann, wie bei Plato, nur das eigene Gewissen und die geduldige Hinnahme des verhängten Geschicks gewähren. Alle Versuche dagegen, diese Dinge doch noch zu begreifen und nach menschlichem Maß sittlich zu rechtfertigen, führen immer nur zu widerspruchsvollen, innerlich sinnlosen Formeln. *Lapsus est primus homo,* sagt Calvin (bei Seeberg IV² 577), *quia dominus ita expedire censuerat; cur censuerit, nos latet. certum tamen est, non aliter censuisse, sed quia videbat, nominis sui gloriam inde merito illustrari.*

preisgegeben hat, nach Möglichkeit aus dem Wege; sie begnügt sich, die Gottesvorstellung nach den Forderungen des ethischen Postulats im einzelnen auszumalen, ohne zu fragen, wie sich die Gestaltung des wirklichen Lebens damit verträgt.

Der Versuch eines Monismus durch die Lehre vom Zrvan

Allerdings steht nun dem Dualismus das dem menschlichen Denken innewohnende Bedürfnis nach einer einheitlichen Auffassung der Gesamtheit der Erscheinungswelt, die Tendenz zum Monismus, gegenüber. Vielfach hat man sich dadurch geholfen, daß man, so im Judentum, auch die bösen Mächte zu Geschöpfen des einheitlichen Gottes machte, die, ursprünglich zum Guten bestimmt, aus freiem Willen unter seiner Duldung von ihm abgefallen sind. Eine wirkliche Lösung gibt das nicht: der Trieb zum Bösen und die Möglichkeit seines Sieges bleibt dadurch unerklärt, oder er geht doch auf den Willen des Schöpfers selbst zurück, der dann also zum mindesten indirekt auch der Schöpfer des Bösen ist. Die Religion Zoroasters hat daher diesen Ausweg verworfen und mit allem Nachdruck bekämpft. Aber der Drang zum Monismus, zu einer obersten Einheit und Endursache alles Bestehenden, hat sich doch auch in ihr geltend gemacht. Das hat dazu geführt, daß man den beiden entgegengesetzten Mächten ein neutrales höchstes Prinzip überordnete, die „unendliche Zeit" (Zrvân akarana). Auch diese Lehre hat sich bereits in der Achaemenidenzeit gebildet, da Eudemos von Rhodos, der Schüler des Aristoteles, sie kennt: „die Magier und das gesamte arische Völkergeschlecht nennen das einheitliche Urwesen die einen Raum, die andern Zeit; aus ihm habe sich ein guter Gott, Oromasdes, und ein böser Dämon, Arimanios, oder wie einige sagen, noch vor diesen Licht und Finsternis geschieden"[1]). Von dem Raum als Urwesen

[1]) Damascius de pr. princ. 125, p. 384 Kopp: Μάγοι δὲ καὶ πᾶν τὸ Ἄρειον γένος, ὡς καὶ τοῦτο γράφει ὁ Εὔδημος, οἱ μὲν τόπον, οἱ δὲ χρόνον καλοῦσι τὸ νοητὸν ἅπαν καὶ τὸ ἡγούμενον· ἐξ οὗ διακριθῆναι ἢ θεὸν ἀγαθὸν καὶ δαίμονα κακόν, ἢ φῶς καὶ σκότος πρὸ τούτων, ὡς ἐνίους λέγειν. οὗτοι δὲ οὖν καὶ αὐτοὶ μετὰ τὴν ἀδιάκριτον φύσιν διακρινομένην ποιοῦσι τὴν δευτέραν συστοιχὴν τῶν κρειττόνων (das ist Formulierung des Damaskios, dem es auf dies Moment ankommt): τῆς μὲν ἡγεῖσθαι τὸν Ὡρομάσδη, τῆς δὲ τὸν Ἀρειμάνιον. (Der angebliche, von den Iranisten oft citierte Zrvan bei

erfahren wir in den einheimischen Schriften nichts[1]), er wird als selbstverständlich vorhanden betrachtet, da die beiden Mächte uranfänglich durch einen weiten Abstand getrennt sind, bis Ahriman aus dem finsteren Abgrund hervorbricht und das Licht erblickt, in dem Ahuramazda weilt; daraus erklären sich die Angaben des Eudemos. Im Awesta wird Zrvân akarana nur ganz vereinzelt in den langen Listen der angerufenen Gottheiten mitgenannt[2]). Aber unter den Sassaniden ist diese Lehre lange Zeit die herrschende gewesen und von den höchsten Staatsbeamten vertreten und verbreitet worden[3]), bis sie unter Chosrau I. (531—579) für ketzerisch erklärt wurde und man zum reinen Dualismus zurückkehrte. Daher ist in den parsischen Schriften von ihr nicht mehr die Rede; Martânfaruch polemisiert gegen sie als atheistisch[4]), das Bundeheš

Moses v. Chorene I 5 in seiner Bearbeitung der berossischen Sibylle [von Müller, Fragmenta Hist. Gr. II 502 sogar unter die Fragmente des Berossos aufgenommen!] ist Übersetzung des griechischen Kronos (= χρόνος) und hat mit der persischen Gestalt nichts zu tun; vgl. Geffcken, Nachr. Gött. Ges. 1900, 97 f.).

[1]) Es ist sehr bezeichnend, daß die Weltkonstruktion aus abstrakten Mächten im Zoroastrismus so gut wie in der Orphik, bei Pherekydes und sonst zu der Zeit als Urprincip führt, die sinnliche Anschauung der Götterwelt bei Hesiod dagegen zum Raum (Chaos).

[2]) Vendidad 19, 38, wo Zoroaster dem Ahriman erklärt, daß der gute Geist die Gebetsformel, durch den er jenen bezwingt, in der endlosen Zeit (also vor der Schöpfung der Welt, wie Jasna 19) geschaffen hat. Sonst nur in den Anrufungslisten Vend. 19, 44. 55. Široza 1, 21 = 2, 21. Njâjiš 1, 8. — Davon zu unterscheiden ist die „langherrschende Zeit" Zrvan dareghôhvadâta. die Zeit der 12 000 Jahre der Welt, die an den drei letzten Stellen daneben genannt wird (vgl. Jasna 61, 8). Sie wird von Ahuramazda erst nach Schöpfung der Geisterwelt geschaffen und ermöglicht die Bewegung (Selections of Zâdsparam 1, 25 ff., West, Pahlavi Texts I). Dem entspricht, daß nach Vend. 19, 95 der Weg zur Richterbrücke für die Guten und Bösen von Zrvan (ohne Zusatz!) geschaffen ist.

[3]) Ausführlich entwickelt sie um 440 n. Chr. der Vezir Mihr Nerseh in einem Erlaß an die Armenier (bei Justi, Gesch. des alten Persiens 197 f.); dazu stimmt die Darstellung, die Theodor von Mopsuhestia bei Photios cod. 81 gibt (er deutet den ἀρχηγὸς Ζουρουάμ als Τύχη). In den manichaeischen Fragmenten aus Turfan wird der Gott Zarwan oft genannt (F. W. K. Müller, Handschriftenreste in Estrangelo aus Turfan, Abh. Berl. Ak. 1904, S. 29, 55. 74. 102); er entspricht dem Gott-Vater.

[4]) c. 6, 6: They account this world . . . as an original evolution of boundless time.

und die ähnlichen Werke erwähnen die unendliche Zeit überhaupt nicht. So wissen wir nicht, wie weit diese Gestalt etwa mit mythischen Zügen ausgestattet sein mag. Nur im Minochired, einem vielleicht noch aus dem Ende der Sassanidenzeit stammenden Werk, in dem „der Geist der Weisheit" (die wie die jüdische Chokma zum Wesen der Gottheit gehört, aber hier wie dort personifiziert wird) einem namenlosen alten Weisen auf seine Fragen Aufschluß gibt, wirkt die zrvanitische Lehre noch an einer Stelle nach: „der Schöpfer Ahuramazda hat die Geschöpfe, die Erzengel und den Geist der Weisheit aus seinem eigenen Glanz geschaffen, unter dem Segen der unendlichen Zeit. Denn die unendliche Zeit ist unvergänglich und unsterblich, ohne Schmerz, Hunger und Durst und ohne Störung; und auf ewig ist niemand imstande, sie zu ergreifen oder ihr den maßgebenden Einfluß auf sein Geschick zu nehmen". Dann schafft Ahriman seine Mißgeburten, und innerhalb der unendlichen Zeit wird der Vertrag der beiden Mächte auf 9000 Winter geschlossen, mit dessen Ablauf Ahrimans Macht zusammenbricht; dann werden die guten Mächte, Sraoš (der Gehorsam), Mithra, die unendliche Zeit, der Geist der Gerechtigkeit, Schicksal und Vorsehung seine Kreaturen vernichten und den seligen Urzustand wiederherstellen[1]). Ähnlich heißt es später: „Sämtliche Vorgänge dieser Welt vollziehen sich durch Schicksal und Zeit und den beherrschenden Beschluß des durch sich selbst existierenden Zrvan, des Königs und langbestehenden Herrn, da jedem zu seiner Zeit geschieht, was ihm notwendig geschehen muß"[2]).

Völlig gelöst sind durch den Dualismus die Probleme des Weltlaufs natürlich nicht. Neben dem Willen und den Taten Gottes und seines Gegners steht, wie an diesen Stellen, so auch später das Schicksal und der Beschluß der Zeit[3]), nur daß diese von Ahuramazda erst nach der Schöpfung der geistigen Welt geschaffen ist[4]). Die εἱμαρμένη wird, wie ja z. B. in der jüngeren Stoa auch, vor allem durch die Sterne bestimmt; die Astrologie hat, wie in der gesamten abendländischen Kulturwelt, so auch hier Eingang ge-

[1]) c. 8, 7 ff. (West, Pahlavi Texts III).

[2]) ib. 27, 10 f.

[3]) So für den Urmenschen Gajomart bei Zâtsparam 4, 6, vgl. Bundeheš 3, 22.

[4]) ib. 1, 24, s. o. S. 70.

funden[1]). Aber sie ist unter der Einwirkung des Dualismus wesentlich modifiziert: Schöpfungen Ahuramazdas sind nur die Fixsterne, vor allem die zwölf Zeichen des Tierkreises; dann aber ist Ahriman in die Himmelssphäre eingedrungen und hat die ursprüngliche Ordnung gestört. So sind die fünf Planeten und weiter — denn man wollte trotz der Ausscheidung von Sonne und Mond die Siebenzahl beibehalten — die beiden zu ihnen gerechneten Sterne Gôčihar, ein fiktiver Planet, der die Verfinsterungen von Sonne und Mond verursacht, und Mûšpar (der Komet) entstanden, die daher hier, anders als sonst in der Astrologie, sämtlich Unheilbringer sind[2]).

Ausbreitung der persischen Religion in die westliche Welt

Unter den Achaemeniden beginnt das Vordringen der zoroastrischen Religion über die Grenzen Irans hinaus. Die Beherrscher des Weltreichs und zum mindesten die führenden Männer ihres Volkes waren enthusiastische Anhänger der wahren Religion, voll Geringschätzung schauten sie auf die Torheit der Völker herab, welche die Götter in Bildern von Menschenhand und in engen Tempelbezirken hausend dachten[3]) — mit der Einführung des Bilderdienstes seit Artaxerxes II. wird man sich in derselben Weise abgefunden haben, wie in gleicher Lage das Christentum —: „ein großer Gott ist Ahuramazda", beginnen die Inschriften des Darius, „der diese Erde und jenen Himmel geschaffen hat, der den Menschen geschaffen hat, der

[1]) Daß bereits nach der älteren, im Awesta enthaltenen Lehre der Sirius (Tištrja) den Regen bringt und die Gestirne wie auf das Wasser, so auf Samen und Wachstum der Pflanzen einwirken, ist natürlich noch keine Astrologie, sondern naturwüchsiger Volksglaube.

[2]) Bundeheš 3, 24 ff. 5, 1 ff. 28, 43 ff. Minokhired 8, 17: „alles Gute und Übel, das den Menschen und den übrigen Geschöpfen zustößt, geschieht durch die sieben Planeten und die zwölf Tierkreiszeichen". Nach dem Šikand-gûmânîk Vig'âr des Martânfaruch c. 4 sind die fünf Planeten von Ahuramazda durch Fäden an Sonne und Mond gebunden, so daß sie sich nicht über ein bestimmtes Maß von ihnen entfernen und noch mehr Unheil anrichten können.

[3]) Herodot I 131, s. o. S. 76, 3 und ähnlich oft. Daß die Regierung die Priesterschaft der fremden Religionen benutzte und förderte und die Könige vor den Untertanen officiell als Verehrer ihrer Götter redeten, beweist natürlich ebensowenig etwas gegen die Aufrichtigkeit ihres Bekenntnisses zur zoroastrischen Religion, wie das gleichartige Verhalten christlicher Regierungen und Herrscher in ähnlichen Fällen.

den Menschen Gnade[1]) gegeben hat, der den Darius zum König gemacht hat, ihn den einen zum König der Vielen".

Der Gedanke freilich, die Religion den fremden Untertanen aufzuzwängen, lag dieser Zeit noch ganz fern: soweit war der Gegensatz der Nationen noch nicht überwunden, daß alle Menschen als vor der Gottheit gleichartig betrachtet wären und es, wie seit dem Abschluß dieser Entwicklung im dritten nachchristlichen Jahrhundert, als die höchste, ja eigentlich die alleinige Aufgabe des Staats gegolten hätte, die wahre Religion zu schirmen und zu verbreiten; im Gegenteil, die Herrschaft über die Völker der Erde war der Lohn, den Ahuramazda seinen Bekennern gewährt hatte.

Wohl aber hat die umfassende Kolonisation in allen Provinzen des Reichs und die Ausstattung persischer Magnaten mit großem Besitz an Land und Leuten ihre Religion in alle Länder Vorderasiens sowie nach Aegypten geführt. Das Hauptgebiet aber ist Kleinasien nebst Armenien. An zahlreichen Orten bis nach Lydien hin entstanden Kultusstellen der persischen Götter, zum Teil, wie in der Landschaft Akilisene am oberen Euphrat und in Zela im pontischen Kappadokien, als geistliche Fürstentümer mit Scharen von Hörigen (Hierodulen), wie die von Jerusalem, von Bambyke, von Olbe in Kilikien und so manche andre. Weithin zogen die Magier durch das Land, entzündeten das heilige Feuer und vollzogen die Kultriten unter Absingung der Lieder aus den heiligen Texten. Der Kult der Anaïtis, der Artaxerxes II. in Sardes einen Tempel errichtete, tritt uns wie in Armenien und Kappadokien so in Lydien vielerorts entgegen. Die persischen Dynastien in Armenien, Kappadokien, Pontos haben die Religion auch in den folgenden Jahrhunderten lebendig erhalten und weiter gefördert. Wie Kappadokien von persischen Kulten durchsetzt war, schildert Strabo aus eigener Anschauung[2]). Hier haben sich denn auch in dem ganz dürftigen epigraphischen Material, das bisher aus diesem Gebiet vorliegt, noch

[1]) Wenn pers. šijâti im Babylonischen durch dunku „Gnade" wiedergegeben wird, so glaube ich, daß der officielle Übersetzer des persischen Textes genauer wußte, was die Bedeutung dieses Wortes war, als die modernen Interpreten, die mit Etymologien operieren, die, auch wenn sie zutreffend sind, doch über die Bedeutungsnuance niemals hinreichenden Aufschluß geben können, zumal bei festgeprägten religiösen Begriffen.

[2]) XV 3, 15 πολὺ ἐκεῖ τὸ τῶν Μάγων φῦλον, οἳ καὶ πύραιθοι (athravan) καλοῦνται· πολλὰ δὲ καὶ τῶν Περσικῶν θεῶν ἱερά.

einige Zeugnisse erhalten. Eine Inschrift bei Faraša in dem wilden Gebirgslande am Zamanti-Su, einem Nebenfluß des Saros, teilt in griechischer und aramaeischer Sprache mit, daß Sagarios Sohn des Magapharnes — also ein Mann persischer Abstammung —, Strateg von Ariaramneia, dem Mithras den Magierdienst geleistet hat[1]). In Zoropassos (Arabissos, Jarpûz) haben sich auf Steinblöcken mit Skulpturen im primitiven „kleinasiatisch-chetitischen" Stil mehrere, leider nur sehr lückenhaft erhaltene aramaeische Inschriften gefunden, die uns die Verschmelzung der zoroastrischen mit der einheimischen Religion ganz lebendig vor Augen führen. Die Hauptdarstellung zeigt einen Mann (Gott?)[2]) auf einem zweiräderigen Wagen mit Viergespann. In der Inschrift auf dem Wagenkasten erkennt der „König Bêl", d. i. der einheimische Gott, der im Aramaeischen Bêl, im Griechischen Zeus genannt wird, die Dîn Mazdajaznîš, die Personifikation der Religion Zoroasters, als seine Schwester und Gemahlin an. In den übrigen Texten findet sich Bêl mehrfach neben Ahuramazda; sie scheinen mythologischen und vielleicht astrologischen Inhalts, aber die

---

[1]) Grégoire im Bull. de l'ac. des inscr. 1908, 434 ff., mit Zusätzen von Clermont-Ganneau; die Inschrift (früher nach ungenauer Abschrift bei Marquart, Unters. zur Gesch. von Eran II, Philol. Suppl. X 1905, S. 122) lautet:

Cαγαριος Μα[γαφαρ]νου cτρατηγ[ο]ς Αριαραμνει[ας] εμαγευcε Μιθρη
? ?
סגר בר מהגפרן רבחנא מנהש ול[מ]תרה

Die Inschrift wird wohl noch aus dem dritten Jahrhundert stammen, da später das Aramaeische schwerlich noch verwendet worden wäre; daß die Buchstaben die Form der Cursivschrift haben, nicht die sonst in Inschriften übliche, spricht in dieser abgelegenen Gegend eher für ein höheres Alter als dagegen. Der sonst nicht bekannte Ort Ariaramneia wird nach dem König aus der Mitte des dritten Jahrhunderts benannt sein, dessen Name bei Justin 27, 3 und Diod. 31, 19, 6 zu Ariamenes oder Ariamnes verkürzt ist. — Der Titel, den Sagarios im Aramaeischen führt, ist in Lesung und Deutung unsicher.

[2]) Darf man bei dem Wagen an die Behauptung des Dio Chrysostomos or. 36 (II 92 R.) denken, daß die magische Geheimlehre Gott ὡς τέλειόν τε καὶ πρῶτον ἡνίοχον τοῦ τελειοτάτου ἅρματος verherrlicht? Die weitere Ausführung ist allerdings freie Schöpfung Dios, und die parsischen Schriften wissen von einer derartigen Lehre nichts. Die Sassaniden stellen Ahuramazda bekanntlich wie den König als Reiter zu Roß dar; dem mag auch hier die Stellung auf dem Kriegswagen vorangegangen sein.

bisherigen Kopien sind unzulänglich und gestatten noch keine Deutung[1]). Im übrigen tritt in Armenien, Kappadokien, Lydien Anaïtis ganz in den Vordergrund, die wie Ištar und Aphrodite zur Göttin der Fruchtbarkeit und Zeugung und des Geschlechtslebens der Frauen geworden ist und deren Gestalt in dem an sie gerichteten Jašt (5) ganz wie die babylonische Göttin geschildert wird; in Zela sind nach Strabos Angaben die beiden Erzengel Omanos (Vohumano), dessen Kultbild am Hauptfest in Prozession auszieht, und Anadates (Ameretât?) ihre Genossen im Kult[2]). Daß daneben auch hier Mithra eine große Rolle gespielt hat, wird durch die zahlreichen mit ihm gebildeten Eigennamen erwiesen.

Die Verschmelzung mit der griechischen Religion haben wir durch die Denkmäler und Inschriften anschaulich kennen gelernt, die König Antiochos I. von Kommagene (um 35 v. Chr.) auf dem Nimrud-Dagh errichtet hat[3]). Wie er seinen Stammbaum einerseits auf die Großkönige des persischen Weltreichs, andrerseits auf Alexander und die Seleukiden[4]) zurückführt, so ist ihm „die alte

---

[1]) Lidzbarcki, Ephemeris für semitische Epigraphik I, 1900—1902, 59 ff. und 319 ff. Reichelt, Wiener Z. f. Kunde des Morgenl. XV 1901, 51 ff., dem Andreas zustimmt, betrachtet die Inschrift als Pehlewi und will sie persisch lesen, Bêl sei Ideogramm für Mithra, weil nach Jašt 17, 16 dâena Mâzdajasniš, „die mazdajasnische Religion", Schwester der Aši („Frömmigkeit") und daher auch des Mithra, Rašnu, Sraoša ist. Aber Bêl kann ebensowenig ein Ideogramm für Mithra sein, wie dieser mit Zeus gleichgesetzt werden könnte, sondern könnte nur gleich Ahuramazda sein; und das ist ausgeschlossen, da dieser neben ihm vorkommt.

[2]) Strabo XI 8, 4 in einer Sage über den Ursprung der Sakaeen, des gleichfalls aus Babylonien übernommenen Hauptfestes von Zela: die siegreichen Perser τὸ τῆς Ἀναΐτιδος καὶ τῶν συμβώμων θεῶν ἱερὸν ἱδρύσαντο, Ὠμανοῦ καὶ Ἀναδάτου, Περσικῶν δαιμόνων, ἀπέδειξάν τε πανήγυριν κατ' ἔτος ἱεράν, τὰ Σάκαια, ἣν μέχρι νῦν ἐπιτελοῦσιν οἱ τὰ Ζῆλα ἔχοντες· ἔστι δὲ ἱεροδούλων πόλισμα τὸ πλέον (vgl. XII 3, 37). XV 3, 15 nach Beschreibung der magischen Riten: ταῦτὰ δ'ἐν τοῖς τῆς Ἀναΐτιδος καὶ τοῦ Ὠμανοῦ ἱεροῖς νενόμισται· τούτων δὲ καὶ σηκοί εἰσι, καὶ ξόανον τοῦ Ὠμανοῦ πομπεύει. ταῦτα μὲν οὖν ἡμεῖς ἑωράκαμεν.

[3]) Humann und Puchstein, Reisen in Kleinasien und Nordsyrien 1890, Dittenberger, Orient. graec. inscr. 383 ff.

[4]) Bekanntlich ist bereits das Seleukidenhaus aus der Ehe seines Begründers mit der Perserin Apame hervorgegangen, die Seleukos, anders als alle anderen Generäle Alexanders, auch nach dessen Tode in hohen Ehren hielt und zur Königin erhob.

Überlieferung der Perser und der Hellenen, meines Geschlechts glückhaftester Wurzel" identisch[1]). Die Hauptgötter bildet die große Trias Oromazdes, Mithras und Artagnes (Verethraghna der „Drachentöter"), d. i. der allumfassende Himmelsgott, seine Manifestation in der Welt als Sonne, und der siegreiche Bekämpfer der bösen Mächte[2]); sie sind ihm identisch mit Zeus, Apollon-Helios-Hermes, und Herakles-Ares. An Stelle der in ihrer ursprünglichen Gestalt völlig verblaßten altgriechischen Götter treten hier, wie in dieser ganzen Epoche, die theologischen Abstraktionen, die in den Einzelgestalten der Götternamen immer nur unvollständig Ausdruck gefunden haben und daher eine Zusammenfassung mehrerer zu einer religiösen und kultischen Einheit erfordern[3]); dargestellt werden sie von den rohen lokalen Kunsthandwerkern nach den Vorbildern der griechischen Kunst, aber in persischem Gewande, mit hoher spitzer Tiara — nur Herakles ist einmal ganz nackt dargestellt, mit der Keule in der Hand —, und Mithras-Helios mit der Strahlenkrone hält, ebenso wie Anaïtis nach der Schilderung im Awesta, in der Linken das Bündel heiliger Reiser (baresma), das die Magier bei allen Kulthandlungen verwenden. Die Priester, die Antiochos bestellt, tragen persische Kleidung; der Geburtstag des Herrschers ist, wie bei den Persern, der große Freudentag, dessen Feier seine Stiftung für alle Zukunft sichern soll. Der König weiß, daß seine Seele nach der Trennung vom Leibe „zum himmlischen Thron des Zeus Oromasdes in die unendliche Ewigkeit (d. i. Zrvan) eingehn wird"[4]).

Wie hier am östlichen Taurus und weiter westlich im Sarosgebiet, hat Mithras in dem wilden Gebirgsland des kilikischen und pisidischen Taurus feste Wurzeln geschlagen. Daher stand sein Kult bei den Piraten, die von hier aus seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts die Mittelmeerwelt heimsuchten, in hohem Ansehn; auf einem Berg-

[1]) Zl. 29 ff.: er hat die Götterbilder gestaltet καθ' ἃ παλαιὸς λόγος Περσῶν τε καὶ Ἑλλήνων, ἐμοῦ γένους εὐτυχεστάτη ῥίζα, παραδέδωκε.

[2]) Es ist sehr beachtenswert, daß Anaïtis hier nicht erscheint. Dagegen ist den drei großen Göttern die Landesgöttin Kommagene beigesellt.

[3]) In der aegyptischen Theologie hat sich diese Entwicklung schon in der zweiten Hälfte des dritten Jahrtausends vollzogen.

[4]) Zl. 40 ff. von seinem Grabe am Heiligtum, ἐν ᾧ μακαριστὸν ἄχρι γήρως ὑπάρξαν σῶμα μορφῆς ἐμῆς πρὸς οὐρανίους Διὸς Ὡρομάσδου θρόνους θεοφιλῆ ψυχὴν προπέμψαν εἰς τὸν ἄπειρον αἰῶνα κοιμήσεται.

gipfel des rauhen Kilikiens, der den Namen Olympos erhielt, brachten sie ihm geheime Weihen und Opfer dar[1]). Das ist, wie Plutarch angibt, der Ausgangspunkt der Mithrasmysterien gewesen, die sich dann seit dem Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts so weithin über die abendländische Welt verbreitet haben. Diese Mithrasmysterien sind indessen keineswegs eine einfache Übernahme der Religion Zoroasters, sondern eine neue synkretistische Religion so gut wie etwa das Christentum und der Manichaeismus; sie sind aufs stärkste mit kleinasiatischen, dem Parsismus völlig fremden Mythen, Riten und Anschauungen durchsetzt und ebensogut wie einerseits der Kultus des Attis und der Kriegsgöttin von Komana nebst den Taurobolien, andrerseits die zahlreichen christlichen Sektenbildungen und dann der Montanismus ein Beleg für die maßgebende Rolle, welche Kleinasien in der Religionsgeschichte und überhaupt im Kulturleben in den ersten Jahrhunderten unserer Ära gewonnen hat. Ihre Ausbildung läuft auch zeitlich der des Christentums parallel, und wenn uns auch keine Namen erhalten sind, kann doch nicht zweifelhaft sein, daß bei ihrer Gestaltung Einzelpersönlichkeiten als Propheten und inspirierte Gottesmänner eine maßgebende Rolle gespielt haben.

Die Bekanntschaft und gelegentliche Einwirkung der iranischen Religion reichte natürlich weit über die Gebiete hinaus, in denen sie Wurzel gefaßt hatte. Bei den Griechen wird sie im Lauf des vierten Jahrhunderts genauer bekannt, vor allem durch die im wesentlichen durchaus zutreffenden Darstellungen des Theopomp und Eudemos (s. o. S. 70. 83), daneben ohne Zweifel durch die eingehenden Werke des Deinon und des Heraklides von Kyme über Geschichte und Zustände des Perserreichs[2]). So kann Aristoteles die Magier mit den ältesten griechischen Denkern, wie Pherekydes, auf eine Linie stellen, bei denen die Spekulation mit Dichtung gemischt ist[3]). In

[1]) Plut. Pomp. 24 ξένας δὲ θυσίας ἔθυον αὐτοὶ τὰς ἐν Ὀλύμπῳ καὶ τελετάς τινας ἀπορρήτους ἐτέλουν, ὧν ἡ τοῦ Μίθρου καὶ μέχρι δεῦρο διασώζεται καταδειχθεῖσα πρῶτον ὑπ' ἐκείνων. Dazu Strabo XIV 5, 7: im rauhen Kilikien κατὰ τὰς ἀκρωρείας το Ταύρου τὸ Ζηνικέτου πειρατήριόν ἐστιν ὁ Ὄλυμπος, ὄρος τι καὶ φρούριον ὁμώνυμον.

[2]) Im ersten Alkibiades, der jedenfalls noch aus der Zeit Platos stammt, ist Zoroaster Sohn des Oromazes und Urheber der μαγεία· ἔστι δὲ τοῦτο θεῶν θεραπεία (p. 121 e).

[3]) Metaph. N 4. Es gab auch eine Schrift Μαγικός, die manche dem

der Folgezeit werden dann ihre Lehren überall in derselben Weise berücksichtigt, wie die der Aegypter, Juden, Brahmanen; und z. B. Hermippos der Kallimacheer hat ein selbständiges Werk über sie verfaßt (vgl. auch S. 91, 3). Daneben steht ein Buch, welches der Kulturwelt die Weisheit der Perser in derselben Weise zugänglich machen sollte, wie die des Berossos, des Manetho und der jüdischen Schriftsteller die ihrer Heimat. Sein Ursprung wird in dieselbe Zeit, das dritte Jahrhundert, gehören. Es trägt den Namen des Ostanes. Ob es wirklich einen griechischschreibenden Perser dieses Namens gegeben hat, wird sich nicht ermitteln lassen. Wir erfahren, daß in dem Buch das wahre Wesen der unsichtbaren Gottheit geschildert und ausgeführt war, daß ihm Engel als Diener und Boten zur Seite stehn; ihnen gegenüber stehn die irdischen Dämonen, die Feinde der menschlichen Kultur[1]). Ebenso war darin von der Heiligkeit und dem Kult des Feuers geredet[2]). Das entspricht der echten Lehre der Magier. Aber daran schloß dann eine ausführliche Darstellung der eigentlichen „Magie" und aller Zauberkünste, natürlich in Verbindung mit mystischen und kosmologischen Spekulationen aller Art. Aus dem Zusammenhang des angeführten christlichen Referats

Aristoteles (fr. 27—31, oben S. 74, 2), andere dem Antisthenes, οἱ δὲ Ῥοδίῳ τινί (Suidas s. v. Ἀντισθένης), d. i. dem Historiker Antisthenes von Rhodos aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, zuschrieben. Älter wird sie denn auch schwerlich sein.

[1]) Minucius Felix 26, 10 f. *magi quoque non tantum sciunt daemonas, sed etiam quidquid miraculi ludunt, per daemonas faciunt: illis adspirantibus et infundentibus praestigias edunt, vel quae non sunt videri, vel quae sunt non videri. eorum magorum et eloquio et negotio primus Hostanes et verum deum merita maiestate prosequitur et angelos, id est ministros et nuntios dei, sed veri, eius venerationi novit adsistere, ut et nutu ipso et vultu domini territi contremescant. idem etiam daemonas prodidit terrenos, vagos, humanitatis inimicos.* Ebenso Cyprian, quod idola dei non sint 4, 2: *Hostanes et formam veri dei negat conspici posse et angelos veros sedi eius dicit adsistere.*

[2]) Daher stellt Tatian adv. Graec. 17 den Anhängern des Ostanes die Strafe im ewigen Feuer in Aussicht: ὁ τὸν μάγον Ὀστάνην καυχώμενος ἐν ἡμέρᾳ συντελείας πυρὸς αἰωνίου βορᾷ παραδοθήσεται. Auf dem Orientalistenkongreß in Stockholm 1889, bei dem ein parsischer Priester in voller Amtstracht anwesend war, erzählte mir ein hervorragender jüdischer Gelehrter, er habe geträumt, wie ihm dieser mit einem Licht begegnet sei und die Flamme seine Gewänder ergriffen und ihn verbrannt habe; da habe er ausgerufen: der Gott, den Du verehrst, verzehrt Dich.

dürfen wir wohl entnehmen, daß die Magier diese Künste auf den Zwang zurückführten, mit dem sie diese Dämonen sich dienstbar machten[1]); und es ist nicht zu bezweifeln, daß die Magier neben der Bekämpfung der Geschöpfe Ahrimans und den Schutzmitteln gegen die bösen Geister und ihre Wirkungen, gegen Erdbeben, Epidemien, schädliche Tiere usw., auch echte Zauberkünste geübt haben. Auch die uns aus Ostanes erhaltenen Angaben über die heilkräftigen Wirkungen menschlichen und tierischen Urins u. ä.[2]) haben zum Teil ihre Parallelen im Awesta. So darf man wohl annehmen, daß wirklich ein aus echten Magierkreisen stammendes Werk zugrunde lag; aber damit verbanden sich dann von überall her die wüstesten Ausgeburten phantastischen Wahnwitzes, vor allem in Mineralogie, Medizin und Chemie. Ostanes wurde mit Aegypten in Verbindung gebracht und hier zugleich zum Lehrer Demokrits gemacht, auf dessen Namen ja gleichartige Werke fabriziert wurden[3]).

[1]) Vgl. Clem. Al. Paed. 4, 58 μάγοι δὲ ἤδη ἀσεβείας τῆς σφῶν αὐτῶν ὑπηρέτας δαίμονας αὐχοῦσιν, οἰκέτας αὐτοὺς ἑαυτοῖς καταγράψαντες, τοὺς κατηναγκασμένους δούλους ταῖς ἐπαοιδαῖς πεποιηκότες.

[2]) Plin. 28, 69 *Osthanes contra mala medicamenta omnia auxiliari promisit matutinis suam (urinam) cuique installatam in pedem;* da ist allerdings die dem Drudsch entlockte Angabe des Vendidad 18, 90, daß, wer seinen Urin auf den oberen Vorderteil seines Fußes fallen läßt, damit diesen Dämon schwängert, ins Gegenteil verkehrt. Ferner Plin. 28, 256. 259. 261 sowie 28, 6, wonach Ostanes menschliche Eingeweide als Medizin verwendete, was gewiß die zoroastrische Religion nicht gestattet hat.

[3]) Plin. 30, 8. 11, wo ein älterer Ostanes unter Xerxes und ein jüngerer unter Alexander geschieden werden, deren *ars portentosa* den ganzen Erdkreis inficiert hat und durchwandert. Diog. Laert. praef. 2 nennt Ostanes unter den Magiern, die von Zoroaster bis auf Alexander aufeinander folgen, an erster Stelle. Nach Synkellos p. 471 wird er vom Perserkönig als Oberhaupt der aegyptischen Priester nach Aegypten geschickt und weiht hier neben andern den Demokrit und eine Jüdin Maria ein [in späteren Sentenzensammlungen ist diese dann gar die Mutter Jesu: Coxe, Bibl. Oxon. I 76. Freudenthal, Rhein. Mus. 35, 418]. Tertullian de anima 57 zählt als Lehrmeister der Magie auf *Hostanes et Typhon et Dardanus et Damigeron et Nectanebis et Berenice.* Als Titel seines Werks nennt Philo von Byblos bei Euseb. praep. ev. I 10, 52 Ὀκτάτευχος; darin soll ebenso wie in der ἱερὰ συναγωγὴ τῶν Περσικῶν von Zoroaster stehn, daß der Urgott einen Sperberkopf hat! Weiteres über die spätere Literatur, die ich in keiner Weise übersehe, bei Dieterich, Pap. mag. mus. Lugd., Jahrb. f. class. Phil. Suppl. XVI 752. 758 = Kleine Schriften 4. 10 f. Diels, Fragmente der Vorsokratiker 3. Aufl. II 129 f. Verbrennung seiner Werke

In der Blütezeit des Hellenismus halten sich diese Produkte, analog der Astrologie und dem Mysterienwesen, im Hintergrunde, haben aber offenbar bei den ungebildeten Massen schon viele Adepten gefunden; mit der großen, seit dem ersten Jahrhundert v. Chr. zum Durchbruch gelangenden geistigen Wandlung dringen sie in die höheren Schichten ein, und der Folgezeit gilt Ostanes — neben dem es u. a. auch verschiedene Bücher des Zoroaster selbst gab[1]) — als der Erzvater und Lehrmeister aller Magie, der von aufgeklärten Heiden wie Plinius[2]) und von den Christen verworfen, aber trotzdem gelegentlich benutzt wird und seine Autorität jahrhundertelang bis tief in die byzantinische und arabische Zeit hinein im wesentlichen unerschüttert behauptet[3]).

---

nebst denen des Zoroaster und Manetho durch den Bischof Zacharias 487 n. Chr.: Catal. cod. astrol. graec. II p. 79.

[1]) Erwähnt bei Suidas s. v., s. Cumont, Mystères de Mithra I 33 Anm. Bei Plinius wird er 18, 200 für die richtige Saatzeit, 37, 150. 157. 159 für Steine citiert, ebenso Solin. 2, 42. 37, 15. Neben dem gefälschten Citat S. 93, 3 steht ein aus Plato rep. X 614 zurecht gemachtes bei Clemens Al. Strom. V 14, 101: τάδε συνέγραψεν Ζωροάστρης ὁ Ἀρμενίου, τὸ γένος Πάμφυλος, ἐν πολέμῳ τελευτήσας, ὅσα ἐν Ἅιδῃ γενόμενος ἐδάην παρὰ θεῶν.

[2]) S. die heftigen Ausfälle gegen ihn und die Magie überhaupt bei Plinius 28, 6. 30, 1 ff. Dagegen preist ihn natürlich Apulejus Apol. 27. 90.

[3]) In dem von Reitzenstein Nachr. Gött. Ges. 1919, 1 ff. eindringend analysierten alchemistischen Traktat, der unter Kaiser Heraklius in eine große Sammlung aufgenommen ist, offenbart die Königin Kleopatra die Alchemie einer Versammlung von Philosophen, deren Wortführer Ostanes ist. Die Handschrift enthält auch Stücke aus diesem (S. 3. 4, 5).

Nachtrag zu S. 92 und S. 94, 1

Ich habe leider die gewiß zuverlässige Angabe des Plinius 30, 4 übersehen, daß Hermippos, der Schüler des Kallimachos, ein offenbar in der alexandrinischen Bibliothek liegendes Riesenwerk unter dem Namen Zoroasters beschrieben hat: *Hermippus, qui de tota ea arte diligentissime scripsit et viciens centum milia versuum a Zoroastre condita indicibus quoque voluminum eius positis explanavit, praeceptorem a quo institutum diceret tradidit Agonacem, ipsum vere quinque milibus annorum ante Trojanum bellum fuisse.*

IV

Das Eindringen des Dualismus ins Judentum

Berührungen mit dem Parsismus. Asmodaios

In den zwei Jahrhunderten der Perserherrschaft haben die Juden die persische Religion nicht nur in ihren Äußerlichkeiten kennen gelernt, sondern ohne Zweifel auch manches von den in ihr herrschenden Ideen erfahren; denn an Diskussionen über derartige Probleme wird es in Jerusalem und Babel so wenig gefehlt haben, wie an den Satrapenhöfen Kleinasiens[1]). Die innere, durch die Aufrichtung des Weltreichs herbeigeführte Angleichung aller Religionen, die Entwicklung des Individualismus und des Universalismus, kam fördernd hinzu. So haben Anschauungen und Gestalten der Religion Zoroasters vor allem in den niederen Schichten des Volkes Eingang gefunden — auch wenn man vielleicht garnicht ahnte, daß sie fremden Ursprungs seien, und vollends den Namen des iranischen Propheten nie gehört hatte —, weil sie dem anderweitig nicht befriedigten religiösen Bedürfnis entgegenkamen. Zu Ende des dritten Jahrhunderts war die innere Entwicklung soweit fortgeschritten, daß sie eine maßgebende Einwirkung ausüben konnten.

[1]) Dagegen halte ich nach wie vor die Versuche für verfehlt, schon bei Deuterojesaja und Zacharja persische Einflüsse anzunehmen. Auch die Annahme Lagardes, das Purimfest sei eine Übernahme des persischen Seelen- und Neujahrfestes Farwardigân, ist zum mindesten ganz problematisch. Jedenfalls enthält die Esthergeschichte nichts Persisches, vielmehr weisen die Namen Mardochai und Esther (= Ištar) und vielleicht auch Haman und Vašti auf einen allerdings gänzlich verblaßten und durch die Judaisierung für uns unfaßbar gewordenen babylonischen Mythus hin (vgl. Jensen, Z. f. Kunde des Morgenlandes VI, sowie bei Wildeboer, Die fünf Megillot [in Martis Handkommentar XVII] S. 173. Gunkel, Schöpfung und Chaos 309 ff.). Der Ursprung des Namens Pûrîm, Φρουραῖα, Φουραῖα ist nach wie vor völlig dunkel.

Einen unanfechtbaren äußeren Beleg für diese Einwirkung, den ich daher gleich hier vorwegnehme, bietet die Tatsache, daß der ärgste aller Geister Ahrimans, der Verführer der Daevas, der Zorndämon Aešma (o. S. 61) als Ἀσμοδαῖος, Asmedaj (d. i. aêšmo-daeva) in den jüdischen Glauben übergegangen ist. Im Talmud ist er das Haupt der Šedîm, der Dämonen, deren Name aus Deut. 32, 17 entlehnt ist; Salomo hat ihn beim Tempelbau in seine Dienste gezwungen[1]). In der vielleicht etwa um 100 v. Chr. in Anlehnung an das Achiqarbuch (S. 18) verfaßten Novelle von Tobit, die ganz auf dem Boden der streng orthodoxen populären Frömmigkeit der Diaspora steht und wie diese von der vollentwickelten Engel- und Dämonenlehre mit dem zugehörigen Aberglauben und Zauberwesen beherrscht ist, ist Asmodaios „der böse Dämon" (τὸ πονηρὸν δαιμόνιον) schlechthin, der wie im Parsismus die Menschen anfällt; er tötet in der Brautnacht sieben Männer eines frommen jüdischen Mädchens in Ekbatana, wird dann aber von dem Engel Raphael durch den Gestank, den die Verbrennung von Herz und Leber eines Fisches erzeugt[2]), zur Flucht nach Aegypten — dem Hauptsitz aller Dämonen — gezwungen und hier von dem Engel gefesselt.

Das ist ein einzelner Zug, der uns das Ergebnis der Entwicklung anschaulich macht. Ehe wir auf diese weiter eingehn können, müssen wir jedoch die Fortbildung der älteren Gottesvorstellung analysieren, die sich auf jüdischem Boden selbst vollzogen hat.

Fortbildung der jüdischen Gottesanschauung. Die Engel, der heilige Geist, das Gotteswort und die Weisheit

Nach dem ursprünglichen Glauben thronte Jahwe als gewaltiger Feuerdämon in finsterer Majestät einsam auf dem fernen Sinaivulkan oder hauste in dem Erdfeuer beim Dornbusch von Qadeš[3]).

[1]) Weber, Jüd. Theol. 254. 257.

[2]) Der Dämon wird, wie so oft, durch eben das Übel bezwungen, das er selbst in die Welt gebracht hat. Die Daevas sind „die stinkendsten der Wesen", Jasna 13, 15. Die Hölle ist voll von Gestank und Besudelung, Bundeheš 30, 31. — Raphael entspricht hier dem Sraoša, dem Engel des Gehorsams gegen die richtige Religion und Gegner des Aešma.

[3]) S. mein Buch: Die Israeliten und ihre Nachbarstämme S. 3 ff. Zu dem Erdfeuer vgl. z. B. bei Dio Cass. 41, 45 die Beschreibung eines heiligen

In Fällen der Not zog er von hier aus an der Spitze des Himmelheers seinem Volk zu Hilfe; in der Regel aber entsandte er einen Boten, den Mal'ak Jahwe, der den Willen der Gottheit übermittelte und in Orakeln offenbarte, an den Kultstätten, so in Šilo, sich dauernd niederließ und die Opfer entgegennahm, und gelegentlich bald hier, bald da den Begnadeten in Visionen erschien. Daraus hätte sich zu andern Zeiten eine zweite, auf Erden wirkende Gottheit entwickeln können, der Vermittler zwischen dem unnahbaren und unfaßbaren Obergott und der Welt, ähnlich wie Mithra neben Ahuramazda steht[1]). Aber die israelitische Religion ist andre Wege gegangen: Jahwe war eine viel zu scharf ausgeprägte Persönlichkeit, um sich so in den Hintergrund drängen zu lassen; vielmehr wurde seine Exklusivität und Einzigartigkeit, die kein andres göttliches Wesen, selbst in ganz untergeordneter Stellung, neben sich duldete, von den Propheten immer schärfer betont und schließlich seit 621 völlig durchgesetzt. Überdies kreuzte sich schon lange vorher die Vorstellung vom Mal'ak fortdauernd mit der andern, daß Jahwe selbst inmitten seines Volkes weilt und an den Hauptkultstätten, in Israel in Sichem und Bet-el, in Juda vor allem und seit der Reform von 621 ausschließlich auf dem Tempelberg von Jerusalem im Dunkel des Heiligtums, auf der Lade, seinen Sitz genommen hat. In den Texten laufen beide Vorstellungen, nicht selten zweifellos infolge späterer Interpolation, ständig durcheinander; die Scheu, die Gottheit selbst auftreten und sichtbar werden zu lassen, wirkt dahin, daß für sie ihr Bote und Repräsentant eingesetzt wird, zumal seit Jahwe sich immer mehr aus der alten Gebundenheit gelöst hat und der nationale Volksgott zugleich der die ganze Welt beherrschende Himmels-

Erdfeuers am Fluß Aoos bei Apollonia in Illyrien, das als Orakel verehrt wird; auch hier werden die in nächster Nähe stehenden Pflanzen nicht verbrannt, sondern grünen und blühen (ebenso Strabo VII 5, 8. Aelian var. hist. XIII 16).

[1]) In der Auseinandersetzung des älteren Christentums mit dem Alten Testament ist diese Konsequenz gelegentlich gezogen, so ganz ausführlich von Justin im Dialogus cum Tryphone 56 ff.: der ἄγγελος ist ein zweiter, von dem ποιητὴς τῶν ὅλων verschiedener Gott, die δύναμις λογική, die vor Beginn der Schöpfung von diesem geschaffen ist; er wird im Alten Testament auch als δόξα Κυρίου, υἱός, θεός, κύριος καὶ λόγος und Jos. 5, 13 f. als ἀρχιστρατηγός bezeichnet (c. 61). Dieser δεύτερος θεός ist für Justin natürlich identisch mit dem Christus.

gott geworden ist, der wie der irdische König nicht selbst persönlich mit seinen Untertanen verkehrt, sondern seine Befehle durch einen Diener übersendet. Diese Ausgestaltung des göttlichen Regiments nach dem Vorbild des irdischen Hofhalts hat sich in den Monarchien überall entwickelt und tritt uns sehr anschaulich z. B. in Babylonien auf den Votivtafeln seit den ältesten Zeiten entgegen. So hat nach der populären israelitischen Anschauung auch Elohîm eine große Schar von Dienern: nach der Erzählung Gen. 28, 12 steht in Bet-el die in den Himmel ragende Leiter, auf der diese „Boten Gottes" auf und nieder steigen[1]). In den älteren Texten wird dieser Glaube sonst nicht erwähnt, da hier die an den Kult der Lade in Jerusalem anknüpfende Anschauung dominiert, daß Jahwe (wie die babylonischen Götter) von Mischwesen (Kerûben) und Schlangen (Seraphen) bedient wird; aber im Volk wird er immer weit verbreitet gewesen sein.

Voll ausgebildet treten uns dann diese Anschauungen bei Zacharja c. 3 im Jahre 519 v. Chr. entgegen. Der Hohepriester Josua steht vor dem Mal'ak Jahwe, dieser übermittelt ihm die Verheißung des Jahwe Ṣebaôt und läßt ihm reine Kleider anlegen. Eine Schar von Dienern steht umher[2]), die Befehle auszuführen (3, 4 f.). Auf farbigen Rossen durchschweifen sie die Erde nach den vier Windrichtungen, berichten Jahwe oder vielmehr seinem Mal'ak über ihren Zustand und überbringen seine Befehle (1, 8 ff. 6, 1 ff.). Sie sind alle noch ohne Eigennamen; aber je nach Bedürfnis werden einzelne dieser Boten aus der Masse besonders hervorgehoben, so „der Mal'ak, der mit mir redete", und „ein andrer Mal'ak" (2, 7). Zu dem Dienstpersonal gehört auch der „Ankläger", der Satan, der vor dem Mal'ak Jahwe gegen Josua Klage erheben will; aber der gebietet ihm im Namen Jahwes Schweigen[3]). Hier ist der Her-

[1]) Eine Parallele bieten die 30000 von Zeus den Menschen gesetzten unsterblichen Wächter bei Hesiod op. 252 ff., die auf Recht und Frevel acht haben und in Luft gekleidet die Erde überallhin durchschweifen.

[2]) Ebenso steht Reg. I 22, 19 „das ganze Himmelsheer vor Jahwes Thron zur Rechten und zur Linken". Daß Zacharja die mythischen Gestalten durch die Boten oder Engel ersetzt, zeigt den Wandel der Anschauungen. Überdies übernimmt in Reg. I 22 noch „der Geist" die Aufgabe, die später dem Satan zufallen würde, s. u. S. 100 f.

[3]) Daß 3, 2 יהוה ‹מלאך› ויאמר zu lesen ist, ist allgemein anerkannt; ohne die Einfügung von mal'ak ist der Text sinnlos. — Die Szene war-

gang eines Prozesses vor dem Großkönig auf die Szene im Himmel übertragen: im Namen des Weltenherrschers redet und handelt sein Vezir, die Klage wird von dem von Amts wegen bestellten Ankläger[1]) erhoben, aber durch die Entscheidung der Gottheit niedergeschlagen.

Die hier vorliegende Auffassung der Organisation der Gottesherrschaft ist natürlich nicht von Zacharja geschaffen, sondern er verwendet die allbekannten populären Anschauungen, um die Szene, die er vorführen will, mit kurzen Strichen zu skizzieren. Etwa ein Jahrhundert später finden wir die gleiche Szene im Eingang des Hiob. Auch hier kommen die Mitglieder des Hofstaats „sich vor Jahwe zu stellen", unter ihnen der Satan, dessen Aufgabe ist „auf der Erde umherzuschweifen" und zu beobachten, was dort vorgeht. Auf Jahwes Frage erhebt er Einwände gegen die Echtheit der Gottesfurcht Hiobs und erhält die Erlaubnis oder vielmehr den Auftrag, gegen ihn vorzugehn. Hier werden die Diener Jahwes nicht als seine Boten (Engel), sondern als „Gottessöhne", bnê ha'elohîm, bezeichnet, mit Verwendung eines mythologischen Ausdrucks[2]), der ursprünglich, in dem Fragment Gen. 6, 1—3, wo sie von den Menschentöchtern die riesigen Heroen der Urzeit zeugen, einen ganz andern Sinn hatte, jetzt aber, da diese Erzählung in die Tora aufgenommen war, den fortgeschrittenen Anschauungen angepaßt werden mußte. Der Mal'ak Jahwe wird im Hiob nicht verwendet. Tritojesaja 63, 9, sagt dafür: „der Bote (Engel) seines Angesichts", d. h. der, welcher ständig zu ihm Zutritt hat, seine Befehle vollstreckt und, wie hier ausgeführt wird, das Volk in der Urzeit beschirmt hat[3]). Bei Maleachi 3, 1 erscheint er als „Bote des Bundes", „der Herr den ihr sucht", der demnächst urplötzlich

---

nachgebildet in der „Himmelfahrt Moses", wo, wie der Judasbrief 9 angibt, der Erzengel Michael (d. i. der Mal'ak Jahwe) dem Satan, der den Leichnam Moses für sich in Anspruch nimmt, zuruft ἐπιτιμήσαι σοι Κύριος, wie bei Zacharja.

[1]) Man kann die „Ohren des Königs" (gôšak in den Papyri aus Aegypten) vergleichen.

[2]) Er findet sich im Hiob noch 38, 7, wo die Morgensterne und die Gottessöhne jubeln, als Jahwe die Erde gründete. Sonst kommt der Ausdruck im A. T. noch gelegentlich in den Psalmen sowie bei Daniel vor; weiteres s. u. S. 109.

[3]) Die Stelle ist korrupt überliefert; daß מלאך פניו zu verbinden ist, beweist die Verwendung dieses Ausdrucks im Jubilaeenbuch, s. u. S. 110.

in den für seine Aufnahme bestimmten Tempel einziehn wird; voran geht ihm ein andrer Bote (= Jesaja 40, 1), ihm den Weg zu bereiten — der dann in dem Nachtrag 3, 23 mit dem in den Himmel aufgefahrenen und dort (wie Henoch) leiblich weiterlebenden Elias identifiziert wird.

Weitere Gestalten entstehn durch den in allen Religionen ununterbrochen wirksamen Trieb, Erscheinungsformen und Eigenschaften einer Gottheit zu selbständigen Wesen (den sogenannten Hypostasen) zu entwickeln[1]). So vor allem der „Gottesgeist", die Rûach, der belebende Odem, durch den Gott den Menschen und alle lebendigen Wesen beseelt. Die Rûach ist daher die Kraft, durch die Gott in der Welt wirkt und sich offenbart; sie redet aus den Propheten und schafft die Wunder. Die alte Zeit hat das gelegentlich ganz realistisch ausgemalt. Reg. I 22, 19 ff. verkündet der Prophet Micha dem Achab auf sein Drängen das Wort Jahwes: „Ich sah Jahwe auf seinem Thron sitzen, und das ganze Himmelsheer (s. o. S. 98, 2) stand vor ihm zur Rechten und zur Linken. Da sprach Jahwe: wer will Achab betören, daß er ins Feld zieht und bei Ramot-Gil'ad fällt? Da sagte der eine dies, der andre das. Da trat der Geist" — die Szene ist so realistisch gedacht, daß die Rûach gegen den Sprachgebrauch als ein männliches Wesen betrachtet wird — „hervor und sprach: ich will ihn betören. Jahwe fragte: wodurch? Er antwortete: ich will ausziehn und zum Lügengeist im Munde aller Propheten werden. Da sprach er: du sollst ihn betören und du kannst es auch; geh und tue so! Und so hat nun Jahwe den Lügengeist in den Mund all dieser deiner Propheten gelegt" — die dem Achab den Sieg verkünden — „wo doch Jahwe dir Unheil sinnt."

---

[1]) Durch denselben Prozeß haben sich in alter Zeit, nur viel massiver, der heilige Stein (Bet-el, βαίτυλος; Maṣṣeba), der heilige Pfahl (Ašera), der Feueraltar (Chammân; diese Deutung verdanke ich E. Littmann), der Tempelbezirk (Charam) als selbständige Numina von der Gottheit losgelöst (vgl. meine Schrift: der Papyrusfund von Elephantine S. 60 ff.), und im modernen Christentum z. B. das heilige Herz Jesu. Der gleiche Trieb liegt zugrunde, wenn nach Matthaeus 23, 16 ff. die Schriftgelehrten und Pharisaeer den Eid beim Tempel oder Altar nicht als bindend anerkennen, sondern eine Spezialisierung verlangen: „beim Golde des Tempels" oder „bei den Opfergaben auf dem Altar", dem κορβάν (Joseph. c. Ap. I 167 f., Bd. I S. 240).

Diese Erzählung führt uns den gewaltigen Wandel der Anschauungen, der sich in der Folgezeit vollzieht, ganz sinnfällig vor Augen[1]). Der Gottesgeist übernimmt hier die Rolle, die später dem Satan zugefallen wäre, er betört die Propheten und redet aus ihrem Munde die Lüge. Auch nur von irgend einem Ansatz zum Dualismus enthält sie garnichts, sondern Jahwe ist der alleinige Regent der Erde, von ihm stammt das Böse ebensowohl wie das Gute, und er hat, wie Zeus in der Ilias, nicht das mindeste Bedenken, die Menschen in die Irre zu führen; und so wird ausdrücklich anerkannt, daß der Geist Jahwes aus den falschen Propheten ebensogut redet wie aus dem wahren, obwohl sie das Gegenteil seiner Absicht verkünden[2]). Dabei ist hier der Geist eben so konkret als ein Sonderwesen gedacht, wie sonst der Mal'ak Jahwe. Ob das nur eine momentane, aus dem Bedürfnis der Situation erwachsene Gestaltung ist oder ob wir es mit einer wirklich im Volk lebendigen Anschauung zu tun haben, läßt sich bei dem Mangel aller weiteren Zeugnisse nicht entscheiden. In letzterem Falle ist die alte Vorstellung in der Folgezeit ebenso verblaßt, wie die ursprüngliche Idee des Mal'ak.

Mit der Vertiefung des sittlichen Empfindens wird der Geist Jahwes, „sein heiliger Geist" (wörtlich: „der Geist seiner Heiligkeit"), zugleich der Träger des von Gott in den Menschen gepflanzten sittlichen Bewußtseins, des religiösen Gewissens, durch das der Mensch weiß, daß er sündigt, wenn er sich gegen die kultischen und sittlichen Gebote vergeht. Der Ausdruck findet sich zuerst bei Tritojesaja 63, 10 f. in der Schilderung des Verhaltens des Volkes in der

---

[1]) Ein Musterbeispiel verkehrter Kritik ist, daß Schwally, Z. Alt. Wiss. XII, 1892, 160 f., den ganzen Abschnitt, statt aus ihm zu lernen, für späte Interpolation erklärt hat, weil er „eine Ausgestaltung des Engelglaubens enthalte, welche sich erst vom Exil an vollzogen hat", und weil רוח als Masculium konstruiert wird (er will dafür Satan oder einen Engelnamen wie Michael einsetzen!). Aber natürlich hat er damit Gläubige gefunden (Albrecht, Z. Alt. Wiss. XVI 43).

[2]) Natürlich fassen Michas Gegner das anders auf; der Prophet Ṣidqija gibt ihm eine Ohrfeige und sagt: „wie sollte der Geist Jahwes von mir gewichen sein, um mit dir zu reden?" Natürlich ist das wirklich Michas Meinung; aber das Bezeichnende ist, daß der Gedanke, ein fremder, nicht von Jahwe ausgehender Geist könne aus seinen Gegnern reden, der gesamten Erzählung gänzlich fern liegt.

alten Zeit: „sie aber waren widerspenstig und kränkten seinen heiligen Geist", so daß Jahwe ihnen zum Feind werden und sie bekämpfen mußte. Da gedenkt das Volk der Tage der Vorzeit: „Wo ist, der es aus dem Meer heraufführte, wo der, der seinen heiligen Geist in sie legte?" Zu beachten ist, daß auch hier jeder Gedanke an einen Dualismus, eine böse, Gott entgegenwirkende Macht völlig fern liegt; maßgebend ist allein der freie Wille der Menschen, der sündhafte Trieb des Volkes, der freilich, da Jahwe allmächtig ist, zugleich von diesem nicht nur zugelassen, sondern durch Verstockung des Herzens (wie so oft in den alten Erzählungen) direkt herbeigeführt ist — der logische Widerspruch wird nicht empfunden, die Anschauungen sind hier so wenig methodisch geordnet und geklärt wie nachher bei den Saddukaeern —: „weshalb, Jahwe, ließest du uns abirren von deinen Wegen, verhärtetest unser Herz gegen deine Furcht?" (v. 17).

Sonst kommt der heilige Geist, der in die Menschen eingegangen ist, im Alten Testament nur noch Psalm 51, 13 vor: „Verwirf mich nicht von deinem Angesicht, und nimm deinen heiligen Geist nicht von mir!" Ebenso bittet Moses im Jubilaeenbuch 1, 21, Gott möge seinem Volk „ein reines Herz und einen heiligen Geist schaffen, und mögen sie nicht in Sünde verstrickt werden von jetzt an bis in Ewigkeit", und Gott verspricht das auch für die Zukunft (v. 23), wenn auch zunächst ihr Widerspruch und ihre Halsstarrigkeit sie in Ungehorsam und Sünde führen wird. Im Damaskustext wird dann die offene Aufforderung zum Abfall als „Befleckung ihres heiligen Geistes" bezeichnet, und die Worte des Gebots Lev. 20, 25 „macht euch nicht selbst abscheulich durch Vieh, Geflügel oder Kriechtiere, die ich euch als unrein abgesondert habe" werden dahin abgeändert, daß jeder, der dies Gebot übertritt, dadurch „seinen eigenen heiligen Geist zum Abscheu macht"[1]). Der heilige Geist ist hier also der in jedem Menschen wirkende Gottesgeist der Wahrheit[2]), das eigene Gewissen. Wer die Gebote übertritt oder gar die Offenbarung verwirft, weiß, daß er sündigt, er handelt gegen die eigene, von Gott in ihn gelegte Überzeugung.

An all diesen Stellen ist der Geist kein konkretes, von Gott

[1]) S. m. Abhandlung S. 35 f. 38. 40. p. 2, 12 (S. 21 f.) belehrt Gott die Auserwählten durch seinen heiligen Geist.

[2]) Vgl. πνεῦμα τῆς ἀληθείας Test. des Patriarchen Juda 20, s. u. S. 106.

losgelöstes Wesen wie in der Schilderung Michas oder wie die Engel, sondern lediglich ein Ausfluß seines Wesens, die Kraft, durch die er auf Erden und in jedem einzelnen Menschen wirkt. Auch im Neuen Testament treffen wir zunächst die gleichen Anschauungen, so wenn nach Jesu Wort Marc. 12, 36 David in den Psalmen „im heiligen Geiste redet" oder wenn bei Lukas auf Symeon „der heilige Geist ruht" und ihm verheißt, er werde nicht sterben, ehe er den Messias gesehn hat, und wenn in der eschatologischen Rede Marc. 13, 11 den Gläubigen verheißen wird, daß bei den Verfolgungen der heilige Geist aus ihnen sprechen und ihnen die Worte eingeben wird. Aber wenn in der Taufe der heilige Geist „wie eine Taube aus dem sich spaltenden Himmel auf Jesus herabsteigt", so beginnt damit die populäre Mythenbildung sich des Begriffs zu bemächtigen; das führt dann bei den Judenchristen des Hebraeerevangeliums weiter zu der vollständigen Umwandlung in ein selbständiges mythisches Wesen als Mutter Christi (Bd. I 255). Zugleich wird durch sein Eingehn in den Messias Jesus sein Wesen verengt und daher auch der Begriff der „Lästerung gegen den heiligen Geist" verschoben: wohl steckt auch hier, wenn diese Sünde niemals vergeben werden kann, das böse Gewissen darin, das nicht wieder zur Ruhe kommt, aber sie besteht darin, daß man den heiligen Gottesgeist im Messias wider besseres Wissen für den Teufel ausgibt[1]). Als dann die Anschauung herrschend wurde, daß dieser heilige Geist nach Jesu Tode selbständig in der Gemeinde wirke und die Kirche geschaffen habe, hat diese Kirche versucht, ihn zu einer wirklich lebendigen Persönlichkeit zu gestalten; aber trotz aller dogmatischen Formeln ist das nicht gelungen und konnte nicht gelingen, er ist immer ein Schattenwesen ohne Körper geblieben.

Das Mittel, durch das Jahwe die Welt geschaffen und gestaltet hat, ist sein Wort. Das ist der neue und große Gedanke der Schöpfungsgeschichte des Priesterkodex, daß jede eigene Tätigkeit nach menschlichem Vorbilde, wie in dem alten Mythus der Paradiesesage Gen. 2, oder gar eine Zeugung, eine Ausbrütung des Welteneis, wie sie in Gen. 1, 2 aus der zugrunde liegenden älteren, der phönikischen Kosmogonie entlehnten Sage noch durchschimmert[2]), dem wahren Wesen der Gottheit widerspricht und sie

[1]) S. Bd. I 107.

[2]) Vgl. die Israeliten und ihre Nachbarstämme S. 213, 1.

auf das Niveau der Geschöpfe herabdrücken würde. Lediglich durch Gottes Worte, durch den göttlichen Befehl, der sich unmittelbar verwirklicht, hat die Welt ihre Gestalt erhalten — das führt dann von selbst weiter zu der Schöpfung aus dem Nichts (o. S. 21 f.). So gewinnt dies Schöpfungswort eine einzigartige Bedeutung; es ist seine erste Betätigung, auf ihm beruht, wie die Existenz so auch die gesamte Gestaltung der Welt, und fortdauernd wirkt er weiter durch das Wort der Offenbarung, das er, durch den Mund der Propheten und durch das Gesetz, in die Welt hinaussendet. So begreift es sich, daß auch das Wort sich verselbständigt; in den Targumen tritt Mêmra (מימרא דייי, auch דבורא), das „Gotteswort" oder vielmehr „die Gottesrede"[1]), durchweg an die Stelle des Gottesnamens, wo Gott anthropomorphisch gestaltet ist und wo er, sei es direkt, sei es durch die Propheten, wirkend in den Weltlauf eingreift[2]).

Wie aus den Propheten der Geist, so spricht aus den Weisen und Schriftgelehrten die Weisheit Gottes (chokma, σοφία), die er in der Weltschöpfung und im Weltregiment und vor allem in dem unergründlichen, durch keine menschliche Bemühung und Gelehrsamkeit voll auszuschöpfenden Gesetz bewährt hat[3]). In den Proverbien und ebenso bei Jesus Sirach wird sie daher personifiziert als die uranfängliche Schöpfung Gottes, das erste seiner Werke, und als die Lehrmeisterin der Menschen, die die Menschen mahnt, sich um sie zu bemühen; denen, die ihre Zeit und Kraft daran geben, gewährt sie den Einblick in die Wege Gottes und das Wesen

---

[1]) Nöldeke macht mich darauf aufmerksam, daß mêmrâ ebenso wie λόγος ja garnicht das Einzelwort (*verbum*), sondern die Rede (*sermo*) bedeutet: „es ist mir unbegreiflich," schreibt er, „wie die Syrer und, doch wohl erst in Abhängigkeit von ihnen, die Lateiner λόγος bei Johannes durch *mellthâ, verbum*, wiedergegeben haben." Der λόγος sowohl bei Philo wie im Johannesevangelium entspricht in Wirklichkeit dem mêmrâ vollkommen.

[2]) Weber, Jüdische Theologie. 2. Aufl. S. 180 ff. Vgl. Bd. I 317 ff.

[3]) Nur kurz sei darauf hingewiesen, daß der jüdische Begriff der „Weisen" und der „Weisheit" von dem griechischen fundamental verschieden ist. Bei diesem handelt es sich um autonome Erkenntnis des voraussetzungslosen Denkens, bei den Juden um richtige Erkenntnis Gottes auf Grund seiner Offenbarung im Gesetz, das dem Denken durchweg die unverbrüchliche Norm gibt.

der Welt[1]). Im Henoch c. 42 nimmt sie ihren Wohnsitz im Himmel, weil sie bei den Menschen keine Wohnung findet, die dagegen die Ungerechtigkeit (die mit Torheit identisch ist) bereitwillig aufnehmen. Das erinnert an das berühmte Wort Hesiods, daß in der gegenwärtigen verderbten Generation, dem eisernen Geschlecht, Scham und gerechte Vergeltung die Menschen sich selbst überlassen und auf den Olymp zu den Göttern hinaufgehn. Ebenso hat die Personifikation der Weisheit, so gut wie die des heiligen Geistes, ihre Parallele in den Erzengeln Zoroasters, den unsterblichen Heiligen. Aber eine Beeinflussung von hier aus anzunehmen[2]) liegt kein Anlaß vor; wir sehn diese Vorstellungen aus dem jüdischen Boden spontan erwachsen, ohne daß eine Befruchtung aus der Fremde dafür nötig wäre. Auch haben die Personifikationen hier keineswegs, wie in der iranischen Religion, zu selbständigen Gestalten und vollends zu Kultwesen geführt, sondern sie sind, ganz anders als die Teufel und die Engel, für die Juden immer halb poetische, halb theologische Begriffe geblieben, die man gern verwendete, weil man von Gott und seiner unmittelbaren Einwirkung auf den Menschen zu reden Scheu empfand; erst im Christentum haben der Geist und das Wort (mit dem dann weiter auch die Weisheit identifiziert wurde) eine konkretere Gestalt erhalten. Weiter kommt hinzu, daß wenn Ahuramazda kraft seiner Weisheit und Allwissenheit die Erzengel, voran den Vohumano, und weiter die übrigen geistigen Wesen und dann die Sinnenwelt schafft, seine Absicht dabei immer ist, sich für den Kampf mit Ahriman zu rüsten: der Dualismus, und daher auch der Parallelismus der guten und bösen Einzelwesen, ist dabei von Anfang an die grundlegende Voraussetzung. Von einem Dualismus aber findet sich gerade in den Schriften der Weisheitsliteratur auch nicht die mindeste Andeutung.

---

[1]) S. vor allem Proverb. 8 f. sowie Sirach an zahlreichen Stellen, vgl. Bd. I S. 281 f.

[2]) So Bousset, Rel. d. Jud. 491 (2. Aufl. 592), der die Weisheit aus der Armaiti ableiten will. Daß ihr Auftreten in der Weisheitsliteratur „so rätselhaft ist, daß wir von vornherein auf einen fremdartigen Ursprung schließen dürfen", kann ich nicht zugeben; es ist vielmehr dem des heiligen Geistes und des Mêmra völlig analog.

Anfänge des Dualismus. Die Teufel und die Engel

Ganz anders ist das Bild, wenn wir uns von da zu den oben besprochenen, aus den Kreisen der Frommen stammenden Schriften aus der Zeit um 200 v. Chr. wenden. Hier steht der Dualismus beherrschend im Mittelpunkt der Weltanschauung und der Religion. „Zwei Geister gibt es," verkündet Juda in seinem Testament (c. 20) seinen Kindern, „die sich um den Menschen bemühn, den Geist der Wahrheit und den des Irrens (der Lüge); und zwischen ihnen steht die Einsicht des Verstandes, wohin sie sich wenden will. Sowohl die Sätze der Wahrheit wie die der Lüge sind auf die Brust des Menschen geschrieben; und der Herr kennt sie beide. Und niemals können die Taten der Menschen verborgen bleiben, da sie auf dem Brustkasten von dem Herrn eingeschrieben sind. Der Geist der Wahrheit bezeugt alles und verklagt alle, und dem Sünder brennt es in seinem Herzen und er kann sein Antlitz nicht zum Richter aufheben."

Diese Worte können geradezu als Programm und Inbegriff der weiteren Entwicklung gelten. Zugleich zeigen sie, wie das sittliche Empfinden der Psalmen und des Hiob als der innere Brennpunkt der Religion in diesen Kreisen weiter lebt und sie durch die voll durchgeführte Verlegung des entscheidenden Moments in das Innere jedes einzelnen Menschen vertieft und völlig ethisiert; an innerem Gehalt stehn sie hoch über all den verständigen und in ihrem Bereich ganz berechtigten Weisheitslehren der Sprüche und des Sirakiden.

Die beiden Reiche, die sich in ununterbrochenem Kampf um die Menschenseele und zugleich um die Herrschaft über die Welt feindlich gegenüberstehn, werden ganz wie im Parsismus bis in alle Einzelheiten ausgemalt. An der Spitze steht in beiden ein beherrschendes Oberhaupt, und unter ihm zahlreiche Diener und Gehilfen, unter die die einzelnen Aufgaben verteilt sind. Natürlich sucht man dafür Anknüpfungen in der Überlieferung und den heiligen Urkunden, die ja durch die neue Auffassung nicht etwa ihrer göttlichen Autorität entkleidet, sondern nur richtig ausgelegt und so dem für Denken und Verhalten maßgebenden Verständnis erschlossen werden sollen. Vor allem galt es, die Macht des Bösen als schriftgemäß zu erweisen und ihren wahren Namen aus der

Schrift zu ergründen. Das hat zu den mannigfachsten Tastversuchen und gewaltsamen Umdeutungen geführt; aber gerade diese konkurrierenden Versuche beweisen, daß diese Vorstellungen nicht etwa, wie die im vorigen Abschnitt besprochenen, auf dem Boden der Schrift und der überkommenen Religion erwachsen sind, sondern daß die neu aufgenommene Idee das Prius ist, die man dann in dieser unterzubringen sucht, so gut es gehn mag[1]).

Eine dieser Gestalten ist der Ankläger, der Satan. Sein Wesen hat sich von Grund aus gewandelt: aus einem Diener Gottes und Mitglied seines Hofstaats, dessen Aufgabe allerdings, wie die des Staatsanwalts, einen gehässigen Charakter trägt — daher wird er griechisch durch διάβολος, „Verleumder", übersetzt —, wird er zum Widersacher, zum Oberhaupt der Gott gegenüberstehenden feindlichen Macht. So kennt ihn der Verfasser der Chronik; I 21 setzt er die Angabe des Samuelbuchs, daß Jahwes Zorn aufs neue gegen Israel entbrannte und er daher David zur Volkszählung aufreizt, um in die Worte: „Satan (ohne Artikel!) trat gegen Israel auf und reizte David an, Israel zu zählen." Aber erst ganz allmählich hat diese Bezeichnung sich durchgesetzt; in den Testamenten der Patriarchen[2]) und im Jubilaeenbuch[3]) kommt sie nur ganz vereinzelt vor. Die regelmäßige Bezeichnung des „Fürsten der Geister" ist im Jubilaeenbuch vielmehr Mastema[4]); daraus hat sie der Damaskuskulttext entlehnt, in dem dieser Name einmal vorkommt. Da ist eine dunkle und wahrscheinlich korrupt überlieferte Stelle Hoseas (9, 7) aufgegriffen, in der von Israels Sünden und dem einbrechenden Strafgericht die Rede ist: וְרַבָּה מַשְׂטֵמָה, LXX ἐπληθύνθη μανία σου. Vielleicht ist mit Wellhausen u. a. ורב המשטמה zu lesen: „und (weil) die Anfeindung (gegen den Propheten und damit gegen Gott) so groß ist".

[1]) Daß daneben in den populären Vorstellungen, zunächst wohl in der östlichen Diaspora, der parsische Dämon Aešma übernommen ist, haben wir schon gesehn.

[2]) Dan 3. 5. Gad 4. Ašer 6.

[3]) 10, 11. 23, 29. Ferner im Henoch 53, 3, sowie 40, 7 und 65, 6 im Plural: „die Satane".

[4]) 10, 7. 11, 5. 17, 6 ff. (wo er gegen Abraham in derselben Weise als Ankläger vor Gott auftritt, wie der Satan im Hiob, und die Versuchung durch das Gebot, Isaak zu opfern, veranlaßt) 19, 28. 48, 2. 9 ff. Damaskustext 16, 5.

Im folgenden Vers heißt es dann משטמה בבית אלהיו, LXX μανίαν ἐν οἴκῳ θεοῦ κατέπηξαν, etwa „Anfeindung ist im Hause seines Gottes". Der Verfasser des Jubilaeenbuchs hat aber Maṣtema „Anfeindung" als Eigennamen verstanden: „der Teufel sitzt im Tempel seines Gottes", und deutet רב in v. 7 als „Herr"; so ist sein „Fürst Maṣtema" entstanden. Durchgedrungen ist diese Bezeichnung nicht, ebensowenig wie die bei Marcus und Q vorliegende, also offenbar zu Jesu Zeiten verbreitete, aber mir aus jüdischen Schriften nicht bekannte[1]) Verwendung des Namens Beelzebul, des Gottes der Philisterstadt Aqqaron, an dessen Orakel der erkrankte König Achazja sich um Hilfe wendet (Reg. II 1), für „den Obersten der Teufel"[2]). Auffallend ist, daß die Gestalt des 'Aza'zel, für den Lev. 16 der Sündenbock in die Wüste gejagt wird, nicht weiter entwickelt worden ist; nur im Henoch kommt er ein paarmal als der Erzbösewicht unter den gefallenen Engeln vor[3]). Weitaus der gebräuchlichste, erst später durch den Satan zurückgedrängte Name des Hauptteufels aber ist Belî'al, so vor allem in den Testamenten der Patriarchen und im Damaskustext (ebenso im Martyrium des Jesaja)[4]). Auch hier ist ein biblischer Ausdruck um-

[1]) Aus Reitzenstein, Poimandres 75 entnehme ich, daß Beelzebul in einem jüdischen Planetengebet als Dämon des Saturn erscheint, neben dem Engel Kteto-el.

[2]) S. Bd. I. 227 f. Die Namensform ist bekanntlich im A.T. Ba'al-zebûb; welche Form die richtige ist, ist nicht sicher zu ermitteln. Bezeichnend ist aber, daß das N.T. den Namen aramaisiert, Ba'al in Be'el umgewandelt hat; das läßt vermuten, daß der Kult damals noch bestand. Bei den Philistern war ja das Aramaeische früh zur Herrschaft gelangt, auch in den Gottesnamen Marna und Atargatis. Vgl. Nehem. 13, 23 f., der dagegen eifert, daß die Kinder infolge der Mischehen ašdoditisch reden; das wird eben aramaeisch gewesen sein. Erfolg haben Nehemias Mahnungen auf die Dauer nicht gehabt, die „jüdische" Sprache war unrettbar dem Untergang geweiht. — Im übrigen kann man zum Vergleich heranziehn, daß nach Makk. II 12, 40 nicht wenige Juden sich im Kampf durch Amulete aus Jamnia zu feien gesucht haben; so mag man sich auch später noch in Krankheiten an den Heilgott von 'Aqqaron gewendet haben.

[3]) 13, 1. 54, 5; ferner speziell als der Lehrmeister der Bearbeitung der Metalle und Steine und Erfinder der Waffen 8, 1. 9, 6 und in der Liste der Erzteufel 69, 2 = 6, 7.

[4]) Im Jubilaeenbuch nur 1, 20 (entstellt in Belchor) und 15, 33. Im Henoch kommt er nicht vor. Griechisch wird er in Βελιάρ entstellt (so

gedeutet, die Bezeichnung böser oder nichtswürdiger Leute als *anšê* oder *bnê beliʿal*, „Menschen" oder „Söhne des Nichtsnutzes"; jetzt wird das Appellativum ebenso wie Maṣtema als Eigenname gedeutet, um so für den neuen Begriff einen schriftgemäßen Ausdruck zu haben[1]).

Einen weiteren Anhalt bot die fragmentarische Erzählung Gen. 6 von den Göttersöhnen, die von den Menschentöchtern die Riesen der Vorzeit zeugten[2]). Für diese Göttersöhne kommt jetzt, wie es scheint durch ein sprachliches Mißverständnis, der Ausdruck „Wächter des Himmels" עירי השמים, griechisch ἐγρήγοροι auf[3]). Ursprünglich sind sie Diener der Gottheit; aber durch die Wollust läßt sich ein Teil verführen und wird zur Strafe aus dem Himmel vertrieben und verführt nun die Menschen, vor allem durch die Zauberlehre der Astrologie (Jubil. 8, 3). Neun Zehntel von ihnen sind nach dem Jubilaeenbuch c. 10 durch die reinen Engel gefesselt an den Ort der Verdammnis gebracht; aber den Rest hat Gott dem Maṣtema auf seine Bitten gelassen, um die Menschen zu verführen und „dem Satan auf der Erde zu dienen". Im Henoch wird das dann weiter

---

auch Sibyll. III 63). Paulus' Äußerung Kor. II 6, 15 τίς δὲ συμφώνησις Χριστοῦ πρὸς Βελιάρ; zeigt, daß ihm der Name ganz geläufig war, wenn er auch sonst ebenso wie die Evangelien und die Apokalypse immer σατανᾶς oder διάβολος sagt.

[1]) Es ist zu beachten, daß diese Deutung der Septuaginta noch ganz fern liegt; sie gibt den Ausdruck durchweg durch ἄνδρες παράνομοι u. ä. wieder. Das Aufkommen des Teufels ist eben jünger als die griechische Bibelübersetzung.

[2]) Dagegen wird die Erzählung Jes. 14, 12 ff. von dem ins Še'ôl hinabgestürzten Morgenstern (Hêlâl, Lucifer), der sich zum Herrscher des Himmels machen wollte, nur im slawischen Henoch (Bonwetsch, Abh. Gött. Ges. 1896) c. 29, 4 verwendet und er mit dem Teufel (Satanael) identifiziert; sonst scheint das ausschließlich christlich zu sein. Später hat das Judentum dann auch die Śedîm von Deut. 32, 17. Psalm 106, 37 verwendet, s. o. S. 96.

[3]) Die Annahme, daß עיר die aramaeische Form von hebr. ציר „Bote" ist, das dann hebraeisch als Ableitung von עור „wachen" gedeutet wurde, scheint zutreffend. Das Wort findet sich zuerst Daniel 4, 10. 14. 20 (aram.), wo Nebukadnezar im Traume einen עיר „und zwar einen heiligen", vom Himmel herabsteigen sieht; das beweist, daß damals auch die abtrünnigen עירים schon bekannt waren. Diese finden sich im Damaskustext 2, 18 und ebenso Jubil. 4, 22. 7, 21. 8, 3. 10, 5. Test. Ruben 5. Napht. 3 sowie im Henoch.

ausgemalt und eine lange Namensliste ihrer Oberhäupter gegeben, unter die die einzelnen Erfindungen und Zaubermittel der bösen Macht (darunter auch die Schreibkunst) verteilt sind (c. 69).

Dem Reich des Bösen gegenüber steht das Reich der Gottheit, auch dieses ausgestattet mit unabsehbaren Scharen von Dienern („Engeln"), die den Befehl des Weltenherrschers ausführen, darunter den „Strafengeln"[1]), die das Gericht über die Sünder und die abtrünnigen Geister vollstrecken. Aber es ist begreiflich, daß diese Gestalten meist viel weniger ausgebildet und individualisiert sind als die bösen Mächte, deren Einwirkung man auf Schritt und Tritt empfindet und die die Phantasie wie die ethische Spekulation[2]) um so mehr beschäftigen, da sie eben ein neu in den Vorstellungskreis eingetretenes Element sind. So finden sich Engelnamen in den älteren Texten noch nicht, sondern erst im Daniel und im Henoch. Etwas konkreter ist lediglich der schon bei Tritojesaja 63, 9 erwähnte „Engel seines Angesichts" (oben S. 99), der in der Vergangenheit ständig das Volk errettet hat, d. h. der Engel, der unmittelbar vor Gott steht und seine Befehle als sein Vezir entgegennimmt und ausführt. Im Jubilaeenbuch ist er es, der auf Gottes Befehl die gesamte Vergangenheit nebst ihren Geboten dem Mose berichtet und aufschreibt; im Testament Lewis ist dann daraus eine ganze Engelklasse geworden[3]).

---

[1]) מלאכי חבל, Damaskustext 2, 6. Henoch 53, 3 ff. 54. 56, 1 ff. 66; auch im Talmud: Weber, Jüd. Theol. 172.

[2]) Vgl. z. B. Test. Ruben 2 f.: dem Menschen sind sieben πνεύματα bei der Schöpfung gegeben (die des Lebens, des Gesichts, Gehörs, Geruchs, der Rede, des Geschmacks, des Samens [des Geschlechtslebens], dazu als achter der des Schlafs). Zu jedem von diesen tritt eins der sieben πνεύματα τῆς πλάνης, mit denen Beliar auf die Menschen wirkt und sie verführt, die Geister der Unzucht, der Völlerei, des Streits, der Gefallsucht und Zauberei, der Überhebung, der Lüge, der Ungerechtigkeit, der Einbildung (des Wahns).

[3]) Test. Lewi 3, in der Schilderung der sieben Himmel, auf die die Einzelklassen verteilt sind (der Abschnitt ist vielleicht sekundär); sie werden bezeichnet als οἱ ἄγγελοι τοῦ προσώπου Κυρίου, οἱ λειτουργοῦντες καὶ ἐξιλασκόμενοι πρὸς Κύριον ἐπὶ πάσαις ταῖς ἀγνοίαις τῶν δικαίων· προσφέρουσι δὲ Κυρίῳ ὀσμὴν εὐωδίας λογικὴν καὶ ἀμαίμακτον προσφοράν. Im Himmel unter ihm sind οἱ ἄγγελοι οἱ φέροντες τὰς ἀποκρίσεις τοῖς ἀγγέλοις τοῦ προσώπου Κυρίου. Gleichartig ist der „Fürst der Lichter" im Damaskustext 5, 18.

Zwischen beiden Mächten steht der Mensch. Wie die Engel hat auch er freien Willen und damit die Entscheidung über sein Schicksal; und wie die gefallenen Engel ihren bösen Gelüsten folgten und dadurch ihre Stellung im Himmel verscherzten, so ist er nicht nur den sündhaften Trieben sondern zugleich der Verführung durch diese Dämonen ausgesetzt. „Rette mich aus der Hand der bösen Geister, die über die Gedanken des Menschenherzens forschen," betet Abraham im Jubilaeenbuch 12, 20, „und laß sie mich nicht in die Irre führen von dir hinweg, mein Gott!" Die Testamente der Patriarchen führen das ins einzelne aus. Die bösen Engel, die vom Himmel auf die Erde herabgekommen sind, haben nach Henoch 64 „den Menschenkindern das Verborgene offenbart und sie verführt, Sünde zu tun". Wenn aber, heißt es im Damaskustext 16, 5, „jemand es auf seine Seele nimmt, zur Tora Moses zurückzukehren, an dem Tage wird der Engel des Mastema von ihm weichen, wenn er sein Wort hält".

So schreitet die Individualisierung der Religion immer weiter vor. Statt des Schicksals des Volkes rückt das des einzelnen Menschen in den Mittelpunkt. Durch die Ausbildung der Engellehre wird die Gottheit zugleich von ihm ferngerückt in die unnahbare Majestät des Weltenkönigs, und doch mit ihm individuell verbunden: um die Seele jedes Einzelnen mühen sich Engel und Teufel, sein freier Willensentschluß wird das entscheidende Moment.

Die Eschatologie. Das Gericht und der Messias

Der Dualismus gewährt zwar eine ausreichende Erklärung des gegenwärtigen Zustandes der Welt, aber in seiner reinen Gestalt keine endgültige Befriedigung. Das ethische Postulat fordert gebieterisch einen Abschluß des Ringens der beiden Mächte; wie bei Zoroaster führt der Dualismus mit innerem Zwang zur Ausbildung einer Eschatologie, in der die Phantasie freien Spielraum hat. Damit wird er zugleich, wenn auch nicht für die jetzt bestehende Welt, so doch für die Idee und die Zukunft aufgehoben: die gute und gerechte Macht ist tatsächlich die stärkere und gewinnt als Endergebnis des Kampfes die Alleinherrschaft und die Allmacht; ja sie hat diese im letzten Grunde schon von Anfang an besessen, wenn auch nur latent, da sie allein die positive, wahrhaft schöpfe-

rische Macht ist — die Schöpfungen des Bösen sind nur Karikaturen und unvollkommene Nachahmungen der göttlichen Werke —, aus deren Willen daher auch die gegenwärtige Welt hervorgegangen ist, trotz aller ihrer Unvollkommenheit.

Im Judentum ist dafür von vornherein die breiteste Basis gegeben, da nach den Lehren der Schrift, die vom Dualismus noch nichts wissen, Gott der Schöpfer der Welt ist und da die Verkündung eines unmittelbar bevorstehenden göttlichen Strafgerichts und einer radikalen Umwandlung der Welt den Hauptinhalt der prophetischen Predigten gebildet hatte. Mit den späteren dualistischen Vorstellungen hat das ursprünglich garnichts zu tun, sondern ist rein politisch gedacht: die Gegner sind nicht die Mächte des Bösen, sondern die feindlichen Staaten und Völker, die von Jahwe nichts wissen und sein Volk knechten. Das Motiv für diesen, der richtigen Weltordnung widersprechenden Zustand erblicken die Propheten und die Frommen allerdings darin, daß Israel abtrünnig geworden ist und die göttlichen Gebote nicht erfüllt, so daß zunächst ein gewaltiges Strafgericht über dieses ergehn muß, bis der geläuterte Rest zu Gott umkehrt und nun die dem Ideal entsprechende politische und physische Umgestaltung der Welt, der Sturz des Weltreichs und die Aufrichtung der Herrschaft Israels über die heidnischen Völker unter dem „Gesalbten Jahwes", dem Messias aus Davids Geschlecht, eintreten kann. Der einzelne Israelit kommt dabei nur insoweit in Betracht, als sein Verhalten zu der Sündhaftigkeit oder umgekehrt zu der Läuterung des Volkes beiträgt; aber im übrigen ist er und sein Schicksal gleichgültig, es handelt sich immer nur um das Gesamtvolk.

Wie diese Anschauungen sich, trotz voller Beibehaltung der alten Formeln, unter der Einwirkung der politischen Lage und der Entwicklung des Individualismus geändert haben, ist schon besprochen. Die Erwartung bleibt, und man sehnt sich nach dem Tage des Gerichts und fragt, warum er noch immer ausbleibt. Aber es ist nicht mehr ein Gericht über die Völker, sondern über die Bösen, und zwar sowohl in der Menschen- wie in der Geisterwelt. Die sündhaften Engel, erzählt das Jubilaeenbuch c. 5, sind, nachdem ihre Kinder, die Riesen, alle durch das Schwert umgekommen sind, „in den Tiefen der Erde gebunden bis in Ewigkeit, bis zum Tage des großen Gerichts, wenn ein Gericht stattfindet über alle, die ihren

Wandel und ihre Werke vor Gott verderbt haben". Dies Gericht ist auf den himmlischen Tafeln mit allen Einzelheiten aufgeschrieben, „für jede Kreatur und jedes Geschlecht", und wird mit voller Unparteilichkeit gerecht vollzogen; denn Gott „ist nicht einer, der die Person ansieht[1]) oder Geschenke annimmt", wie die irdischen Machthaber, „sondern ist ein gerechter Richter". In diesem Endgericht wird also der gegenwärtige Zustand, wo die Gerechtigkeit nicht auf Erden herrscht, aufgehoben; an Stelle der bisherigen tritt ganz wie in der persischen Eschatologie eine neue Welt. „Gott macht allen seinen Geschöpfen eine neue und gerechte Natur, daß sie ihrer ganzen Natur nach bis in Ewigkeit nicht sündigen und gerecht sind"[2]). Da gibt es dann auch die Gebrechen des Alters nicht mehr, „und alle ihre Tage werden sie in Frieden und in Freude vollenden und leben, indem es keinen Satan und keinen Bösen gibt, der (sie) verdirbt, sondern alle ihre Tage werden Tage des Segens und Heils sein"[3]). Das berührt sich natürlich mit der Schilderung der messianischen Zeit bei Jesaja und sonst; aber der Unterschied liegt auf der Hand: das Volk und die politische Gestaltung tritt völlig zurück, es handelt sich um das Schicksal jedes Einzelnen, und an Stelle der feindlichen Reiche und Völker sind die Teufel getreten.

Die Erwartung, daß das Gericht und das Auftreten des Messias unmittelbar bevorstehe, herrscht, entsprechend den Verkündungen

[1]) Wörtlich ebenso Paulus Röm. 2, 11 οὐ γάρ ἐστιν προσωποληψία παρὰ τῷ θεῷ (= Ephes. 6, 9. Kol. 3, 25, vgl. Gal. 2, 6; Petr. I 1, 17 πατέρα τὸν ἀπροσωπολήμπτως κρίνοντα κατὰ τὸ ἑκάστου ἔργον); Act. 10, 34 (Rede des Petrus) ἐπ' ἀληθείας καταλαμβάνομαι ὅτι οὐκ ἐστιν προσωπολήμπτης ὁ θεός, beidemale speziell von dem Verhältnis zwischen Juden und Heiden. Die Wendung steht schon im Deuteronomium 10, 17 ὁ γὰρ Κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν ... οὐ θαυμάζει πρόσωπον οὐδ' οὐ μὴ λάβῃ δῶρον, aber dort in Verbindung mit der Auserwählung Israels aus allen Völkern, weil er dies liebt und daher bevorzugt (πλὴν τοὺς πατέρας ὑμῶν προείλατο Κύριος ἀγαπᾶν αὐτοὺς καὶ ἐξελέξατο τὸ σπέρμα αὐτῶν παρὰ πάντα τὰ ἔθνη); hier ist er also in Wirklichkeit προσωπολήμπτης im höchsten Grade. [Danach ist Bd. I 42, 1 zu berichtigen.] Der jüdische Phokylides gibt v. 10 das Gebot μὴ κρῖνε πρόσωπον = Deut. 1, 17 οὐκ ἐπιγνώσῃ πρόσωπον ἐν κρίσει, vgl. Lev. 19, 15.

[2]) Jubil. 5, 12; in Littmanns Übersetzung steht der Satz im Perfectum, obwohl er sich deutlich auf die Zukunft bezieht; da ist wohl das Waw consecutivum mit dem Perfectum im Aethiopischen und schon in dessen griechischer Vorlage falsch übersetzt.

[3]) Jubil. 23, 28 f.

der Propheten, allezeit ganz allgemein, so wenig sie sich jemals erfüllt: die gegenwärtige Generation lebt in der Endzeit unmittelbar vor dem letzten Abschluß. Ganz lebendig tritt uns dieser Glaube im Damaskustext entgegen. Das Auftreten des Messias, „des Lehrers der Gerechtigkeit" (6, 11), steht unmittelbar bevor, die Schlußkatastrophe wird, wie im Jubilaeenbuch, den Testamenten, dem Henoch, binnen kürzester Frist — „binnen etwa 40 Jahren"[1]) — erwartet, man wandelt „in der Endepoche der Sünde, bis der Messias Aharons und Israels auftritt"; der Termin ist von Urbeginn an von Gott genau bestimmt und in allen Einzelheiten festgelegt. Bis dahin hat Belî'al noch die Macht und kann seine Netze spannen; aber „wenn die Vollendung des Endes eintritt gemäß der Zahl dieser Jahre, ist es nicht mehr möglich, sich an das Haus Juda anzuschließen, sondern ein jeder steht bei seiner Feste"[2]). Es ist dieselbe Mahnung, die die frühchristliche Predigt und Jesus selbst immer wieder einschärft: in jedem Moment kann die Katastrophe eintreten, darum haltet euch bereit, daß es nicht zu spät ist!

Die weitere Ausgestaltung dieser Vorstellungen, wie sie im Daniel und aller folgenden Literatur, so vor allem auch im Henoch, vorliegt, können wir erst später besprechen, da sie in den ältesten Schriften dieser Art noch nicht vorkommt. In ihr treten die Entlehnungen aus dem Parsismus durchweg aufs stärkste hervor. Aber natürlich sind diese Gestaltungen auch vorher schon vorhanden und im Volk verbreitet gewesen; der Daniel hat sie nicht geschaffen, sondern lediglich übernommen und für seine Zwecke verwertet. Das beweist, daß die Einwirkung des Zoroastrismus längst vorher

---

[1]) Das ist natürlich aus Ezechiel 4, 6 entlehnt, ebenso wie die 390 Jahre, die auf die Zeit von Nebukadnezar bis zum Auftreten des Lehrers gedeutet werden, oben S. 48, 1.

[2]) Ähnlich ist, daß nach Hermas (Vis. II 2, 5, vgl. § 4 und 8 sowie Mand. IV 3) für die Auserwählten, d. h. diejenigen, die bereits Christen geworden sind, es nach dem Tage der Offenbarung der von ihm verkündeten Lehren und der nochmaligen Buße keine Rettung mehr gibt (ὥμοσεν γὰρ ὁ δεσπότης κατὰ τῆς δόξης αὐτοῦ [= κατὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ § 8] ἐπὶ τοὺς ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ· ἐὰν ὡρισμένης τῆς ἡμέρας ταύτης ἔτι ἁμάρτησις γένηται, μὴ ἔχειν αὐτοὺς σωτηρίαν. ἡ γὰρ μετάνοια τοῖς δικαίοις ἔχει τέλος, πεπλήρωνται αἱ ἡμέραι μετανοίας πᾶσιν τοῖς ἁγίοις), während den Heiden die Bekehrung bis zum Jüngsten Gericht offen steht (καὶ τοῖς ἔθνεσιν μετάνοιά ἐστιν ἕως ἐσχάτης ἡμέρας).

begonnen hat und daß wir mit Recht die Ausbildung der Teufelsvorstellung und der Eschatologie auf ihn zurückführen dürfen, trotz all der Anknüpfungen, die man in der Schrift und der Überlieferung dafür aufgetrieben hat. Das Judentum hat sie ergriffen, weil seine innere Entwicklung dafür reif geworden war.

Die Verantwortung des Menschen und die Praedestination

Die Schuld an dem gegenwärtigen Zustand, der Herrschaft der Ungerechtigkeit und der Macht des Teufels liegt in den Menschen selbst. „Ich schwöre euch, ihr Sünder," heißt es im Henoch 98, 4, „wie ein Berg nicht zu einem Sklaven geworden ist noch werden wird, und eine Anhöhe nicht zur Magd für ein Weib, also ist auch die Sünde nicht auf die Erde geschickt worden, sondern die Menschen haben sie aus ihrem eigenen Selbst erschaffen, und in große Verdammnis werden die verfallen, welche sie begehn." All ihr böses Tun ist im Himmel offenbar und wird hier tagtäglich vor dem Höchsten aufgeschrieben „bis zum Tage meines Gerichts". „Wehe denen, welche die Worte der Wahrheit verkehren, das ewige Gesetz übertreten, und sich selbst zu dem machen, was sie (vordem) nicht waren, zu Sündern; auf Erden sollen sie niedergetreten werden. In jenen Tagen macht euch bereit, ihr Gerechten, eure Gebete ins Gedächtnis zu bringen, und legt sie als Zeugnis den Engeln vor, daß sie die Sünden der Sünder dem Höchsten zur Erinnerung bringen" (99, 2 f.).

Aber dieser Anschauung tritt der Glaube an die Allmacht des Schöpfergottes entgegen. Wenn der Mensch von Gott geschaffen ist, so ist auch seine Fähigkeit und Neigung zur Sünde von ihm geschaffen; und wenn er alles im einzelnen vorausbestimmt hat, so hat er auch das Schicksal jedes einzelnen Menschen ebenso wie das der bösen Mächte vorausbestimmt. Das führt mit Notwendigkeit zur Praedestinationslehre. Im Damaskustext tritt dieselbe durchweg hervor, trotz aller Betonung „der Gelüste des bösen Triebes", durch die „viele auf Irrwege geraten sind", und „der Verstockung des Herzens", die das Strafgericht immer wieder herbeigeführt hat: die Frommen, die sich wie ehemals, so jetzt zu der Gemeinde des neuen Bundes zusammenschließen und gegenüber den Abtrünnigen das wahre Israel darstellen, sind „mit Namen gerufen" und „auf den

himmlischen Tafeln verzeichnet", die „Auserwählten Israels, die am Ende der Tage bestehn werden" (2, 5. 3, 3. 4, 4 f. 20, 19; ebenso Daniel 12, 9), im Gegensatz zu denen, „deren Los nicht unter die ‚von Gott Belehrten' (Jes. 54, 13) gefallen ist"; sie sind die ἐκλεκτοὶ δίκαιοι, an die Henoch seine Reden richtet. Werden diese Anschauungen konsequent durchgeführt, so wird damit freilich der Dualismus tatsächlich wieder aufgehoben, aber zugleich auch die Verantwortung des Menschen und das Idealbild des gütigen, allerbarmenden Gottes. An diesem Dilemma hat die religiöse und ethische Spekulation der folgenden Jahrtausende sich immer von neuem abgequält, ohne eine wirklich befriedigende Lösung finden zu können[1]); denn vor der rücksichtslosen Konsequenz des Islams und des Calvinismus, daß es nun einmal so Gottes Wille ist und daß er die Heiden und Ketzer zum Verderben und zur ewigen Strafe geschaffen hat, so gut wie die Raubtiere und böses Gewürm, ist das sittliche Empfinden sowohl wie das durch keine Theorie aufhebbare Bewußtsein des freien Willens und der eigenen Verantwortung doch immer wieder zurückgeschreckt und hat sich lieber mit logischen Halbheiten begnügt. Der Ausweg aber, den das indische Denken und speziell der Buddhismus ergriffen hat, daß die Götter überhaupt keine sittlichen und für die ethische Erfassung der Welt in Betracht kommenden Wesen sind und an Wert tief unter dem Menschen stehn, war für die abendländische Welt durch den idealen Gottesbegriff, der sie beherrscht, vollständig ungangbar.

Wie diese Ideen dann weiter, über den Glauben an ein bewußtes Fortleben der Seele nach dem Tode und ein Empfinden der Vergeltung hinaus, zu der Entstehung des Postulats einer leiblichen Auferstehung, einer Wiederbelebung der Toten geführt haben, werden wir erst später zu betrachten haben. Nur das muß schon hier betont werden, daß diese Vorstellungen durchaus sekundär sind und in den älteren Texten höchstens ganz gelegentlich berührt werden

[1]) Ich kann doch nicht unterlassen, kurz auszusprechen, daß für mich die Art, wie KANT aus dem kategorischen Imperativ den Glauben an die Existenz Gottes als des Ideals der reinen praktischen Vernunft folgert, ein Salto-mortale ist, der im Gegensatz zu seinen herrlichen Ausführungen über Pflicht und Gewissen jeder realen Grundlage entbehrt und ebenso wie das Postulat der Unsterblichkeit zu den durch die Erfahrung gegebenen Tatsachen in schroffem Widerspruch steht.

— so sollen nach dem Jubilaeenbuch 23, 30 nach der Umwandlung der Welt die Gebeine der Frommen nach langem glücklichen Leben „in der Erde ruhn, und ihr Geist wird viel Freude haben, und sie werden erkennen, daß Gott es ist, der Gericht hält und Gnade übt an Hunderten und Tausenden, an allen die ihn lieben", während nach 24, 31 der zur Ausrottung bestimmte Same der Philister, „auch wenn er in die Unterwelt hinabsteigt, dort große Strafe erleiden und auch dort garkeinen Frieden haben wird"; und im Damaskustext heißt es einmal, daß „die an Gott festhalten, bestimmt sind für ein ewiges Leben", das aber, wie der Zusatz „und alle menschliche Herrlichkeit ist für sie" lehrt, keineswegs transzendent gedacht ist[1]). In den Testamenten der Patriarchen ist wohl von dem bevorstehenden Gericht über Beliar und seine Genossen, aber niemals von dem Schicksal des einzelnen Menschen nach dem Tode die Rede. Das Interesse ist durchaus noch auf das irdische Leben gerichtet, hier, nicht im Jenseits, wird wie das Problem so zunächst auch die Lösung gesucht.

Kosmologie und Aberglaube

Mit dem Streben, die sittliche und religiöse Grundlage der Weltordnung zu erfassen, verbinden sich weiter die Versuche, ein richtiges Bild von der Einzelgestaltung der Welt zu gewinnen. Daraus sind die kosmologischen Abhandlungen hervorgegangen, die vor allem in den auf den Namen Henochs verfaßten Büchern, sowohl dem in aethiopischer und zum Teil auch in griechischer (und lateinischer) Übersetzung erhaltenen, wie in dem neuerdings in zwei slawischen Rezensionen aufgefundenen, den Hauptraum einnehmen. Darin finden sich einige der allgemeinen Kulturentwicklung entsprechende Erkenntnisse, z. B. über die Himmelskörper, die Geographie und ähn-

[1]) Am Schluß der Mahnrede wird denen, die am Gottesbunde festhalten, verheißen, daß er „für sie beständig ist, so daß sie leben tausend Geschlechter", woran der Paralleltext B das Zitat Deut. 7, 9 anfügt, „Gott bewahrt den Bund und die Gnade denen, die er liebt und die seine Gebote halten, auf tausend Geschlechter". Im Deuteronomium bezieht sich das auf das Volk als Ganzes, nicht auf die einzelnen Individuen; hier scheint es verstanden zu werden wie im Jubilaeenbuch 23, 27 ff., daß in Zukunft die Menschen wieder tausend Jahre lang ohne Altern leben sollen, wie in der Patriarchenzeit.

liches — analog ist der Versuch des Jubilaeenbuchs, die richtige Chronologie zu ermitteln (o. S. 46) —; aber durchaus vorherrschend ist die phantastische Ausmalung der Gestalt der Erde und des oder vielmehr der Himmel, der Sitze der Winde und andrer kosmischer Mächte, der Straforte der Dämonen und Verdammten usw., ganz in der Art wie in andern theologischen Religionen auch, z. B. in den parsischen Schriften oder in der Orphik, nur natürlich noch viel phantastischer und weniger wissenschaftlich als in diesen und den aegyptischen, babylonischen, indischen mythologischen Kosmologien viel näher stehend. Auch die heilige Geschichte wird weiter ausgesponnen, wie im Jubilaeenbuch und den Testamenten der Patriarchen, so z. B. in der bereits im Damaskustext[1]) erwähnten, später oft zitierten Geschichte von Johannes und Jambres — den aegyptischen Zauberern, die Beli'al den vom „Fürsten der Lichter" beschützten Moses und Aharon entgegenstellt —, an die dann weitere Schriften wie die Himmelfahrt Moses, über dessen Leichnam der Teufel mit dem Erzengel Michael streitet[2]), von Adam und Eva, von Abraham, vom Martyrium des Jesaja u. ä., sowie mehrere Apokalypsen, wie die unter dem Namen Baruchs, anschließen, eine Literatur, die sich von den Erweiterungen des Ezra und des Estherbuchs und andern in die griechische Bibel aufgenommenen Stücken bis weit in die nachchristliche Zeit hinein fortsetzt.

Die Zweischneidigkeit der neuen Entwicklung zeigt sich sofort darin, daß sie, wie im Parsismus, der Dämonologie, dem Aberglauben und Zauberwesen Tor und Tür öffnet. Sie füllt die Welt mit Geistern, deren Wesen und Wirkung, nebst ihren Namen, sie immer genauer zu erfassen sucht; sie sieht überall die Wirkung übernatürlicher Mächte, verwirft die rationelle Auffassung des Verstandes und setzt an ihre Stelle die mystische Intuition der geistig erregten Empfindung und der Phantasie, die dann — und das ist das verhängnisvollste — doch wieder mit nüchternster Logik in ein absurdes

[1]) p. 5, 17 f.; fast wörtlich ebenso wird sie bekanntlich im zweiten Timotheusbrief 3, 8 verwendet. Jannes ist daher neben Moses früh in die magische aegyptisch-griechische Literatur übergegangen: Plin. 30, 11. Apulejus Apol. 90.

[2]) ep. Judae 9. Daß der Satan versuchen kann, Moses für sich in Anspruch zu uehmen, wird darauf beruhen, daß seine Gewalttaten dem fortgeschrittenen ethischen Empfinden anstößig waren, wie die des Lewi und Simeon u. a., oben S. 44.

System gebracht wird. Dadurch wird die „Weisheit" der Gelehrten in ihr Gegenteil verkehrt und aller wirklich wissenschaftlichen Erkenntnis der Weg versperrt. Es ist die Entwicklung, die alle fortgeschrittenen Religionen durchgemacht haben, die aegyptische in stets anwachsendem Maße seit dem Scheitern der monotheistischen Reformation Echnatons, aber ebenso die babylonische unter der Herrschaft der Astrologie, die persische der Magier, die indischen Religionen und in Griechenland die Mysterienreligion (im Ansatz schon bei Hesiod) und die Orphik und dann, seit der beginnenden Reaktion gegen die Aufklärung, der Neupythagoreismus und der philosophische Eklektizismus. Überall geht mit der ethischen Vertiefung der Rückfall in die primitivsten Formen der Religion, die schon völlig überwunden schienen, Hand in Hand.

In der alten Religion Israels, auch in den Psalmen und den Weisheitsbüchern, waren die Dämonen, die bösen Geister und Spukgestalten der Wüste, bedeutungslos und werden kaum je erwähnt, und das Zauberwesen hatte die Jahwereligion eifrig und erfolgreich bekämpft. Im späteren Judentum dagegen tritt diese Kehrseite nur um so stärker hervor, da die Träger der neuen Anschauungen nicht die Gebildeten sind, die sich entweder dem Skeptizismus und dem Übertritt zur Weltkultur zuwenden, oder, wie später die Saddukaeer, auf dem alten Standpunkt der Weisheitslehrer stehn bleiben, sondern die tieferen Schichten des Volkes. Wie sehr beide Tendenzen, die Ethik des Dualismus und die Dämonologie mit dem Glauben an die übernatürlichen Kräfte und Wirkungen, ständig fortschreitend die volle Herrschaft gewonnen haben, lehrt die gesamte weitere Literatur und die Ideenwelt, die den Untergrund und die Voraussetzung des Christentums bildet und die das Neue Testament so anschaulich widerspiegelt. Daß damit zugleich das Zauberwesen und die roheste Thaumaturgie immer weiter um sich greifen und z. B. die gesamte populäre Heilkunst beherrschen — alle Krankheiten sind Wirkungen von Dämonen und werden durch Zauber und Austreibung der Dämonen bekämpft —, ist die unvermeidliche Folge. So ist es ganz natürlich, daß in der hellenistischen Zauberliteratur auch Moses unter die Erzväter der Magie aufgenommen ist, und daß auch das Judentum und seine heiligen Formeln und Namen zu dem wirren Gemengsel der Zaubertexte, die uns aus den folgenden Jahrhunderten in so großer Zahl in den Papyri

Aegyptens wie in der niederen und schließlich sogar in der höheren Literatur erhalten sind, eine beträchtliche Beisteuer geliefert hat[1]).

Das ist der schwere Kaufpreis, den das Menschengeschlecht für die Ethisierung der Religion hat zahlen müssen. Auch die freie griechische Wissenschaft, innerlich schon brüchig geworden, ist dadurch erstickt worden, und zwei Jahrtausende hindurch haben die Ideen, die damals geschaffen sind, hemmend auf der Entwicklung des geistigen Lebens gelastet.

---

[1]) Weiteres s. in Kap. IX. — Ein achtes und ein zehntes Buch des Moses (in denen ein weiteres von ihm verfaßtes Buch, die Κλείς, wiederholt zitiert wird), ein synkretistischer Zaubertext wüstester Art, ist uns in einem Leidener Papyrus erhalten und von Dieterich, Abraxas, 1891, herausgegeben und erläutert. Für die wirre Durcheinandermengung aller möglichen Gestalten verschiedensten Ursprungs und für die Verwendung unverständlicher Brocken mystischer, immer ins Sinnlose streifender Spekulationen für die rohesten Zauberzwecke sind derartige Texte ganz lehrreich; ich habe mich aber nicht überzeugen können, daß sich aus ihnen über die wirklich treibenden Kräfte der religiösen Entwicklung irgendwelche bedeutsame Aufschlüsse gewinnen lassen.

V. Die Zeiten der Seleukidenherrschaft und das Reformjudentum

Die Eroberung Palaestinas durch Antiochos d. Gr.

Wir haben die geistigen Strömungen kennen gelernt, welche um den Ausgang des dritten vorchristlichen Jahrhunderts die Judenschaft bewegten, eben in der Zeit, wo sich in der Weltlage die große Wende vollzog, die zur Aufrichtung der Herrschaft Roms geführt hat. Deutlich liegt zutage, daß die inneren Gegensätze auf einen schweren Konflikt hindrängten, der dann zu einem Kampf auf Leben und Tod um den Fortbestand des Judentums als einer gesonderten Religion und Kultur geführt hat. Seine Gestaltung erhielt dieser Kampf durch die politischen Gegensätze, in die Judaea gestellt war, zunächst das von uralter Zeit her ererbte Ringen der asiatischen Großmacht, jetzt der Seleukiden, mit dem im Niltal wurzelnden Lagidenreich um den Besitz der südlichen Lande Syriens, sodann durch das übermächtige Eingreifen Roms. Dieser Kampf hat zwei Generationen lang gedauert (200—129 v. Chr.). Sein Ausgang ist von einer welthistorischen Tragweite wie wenig andre Vorgänge der alten Geschichte; und er bedarf auch an dieser Stelle einer eingehenden Darstellung um so mehr, weil er bisher nur ganz unzulänglich und einseitig, lediglich von der Enge des jüdischen Gesichtswinkels aus, dargestellt ist. Nur eine Behandlung, die immer die großen weltgeschichtlichen Zusammenhänge im Auge behält und ihn in diese einreiht, vermag ihm und den gewaltigen Gegensätzen gerecht zu werden und die fortdauernde Wechselwirkung der universellen politischen und der kulturellen und religiösen Momente und zugleich die mannigfache Kreuzung der idealen und der materiellen und oft rein persönlichen Motive klarzulegen, welche seinen Verlauf und seinen Ausgang bestimmt haben.

Beschleunigt ist der Ausbruch des Konflikts dadurch, daß es Antiochos dem Großen endlich gelang, den Lagiden ihre asiatischen

Besitzungen zu entreißen; damit kam auch Palaestina unter die Herrschaft der Seleukiden (198 v. Chr.). Bekanntlich ist die Überlieferung über diesen Krieg nur in wenigen, ganz dürftigen Trümmern auf uns gekommen[1]); aber was erhalten ist, reicht gerade aus, um von dem Verhalten der Juden einigermaßen ein Bild zu gewinnen. Wir erfahren, daß Antiochos zunächst im Jahre 201 Coelesyrien nebst dem in der damaligen Zeit, so bei Polybios, durchaus sachgemäß unter diesem Namen mitbegriffenen Palaestina überrannt hat. Nur das starkbefestigte Gaza leistete ihm, wie ehemals dem Alexander, energischen Widerstand; offenbar fürchtete die Bevölkerung von der Seleukidenherrschaft eine Erschütterung ihrer kommerziellen Stellung und der Beherrschung des einträglichen Weihrauchhandels mit Südarabien. Ihr Ausharren bis zum Äußersten hat auf die Zeitgenossen großen Eindruck gemacht und ist von den gleichzeitigen Historikern, aus denen Polybios schöpft, eingehend dargestellt worden[2]). Wenn es daher bei Daniel 11, 15 heißt: „der König des Nordens wird kommen und einen Belagerungswall aufschütten und eine feste Stadt einnehmen", so ist damit offenbar die Belagerung und Einnahme von Gaza gemeint[3]). Inzwischen aber

[1]) Josephus hat hier durchweg über die Maßen lüderlich gearbeitet; wo ihm keine zusammenhängende Darstellung vorlag, die er bequem ausschreiben konnte, versagt er gänzlich. Das dritte Jahrhundert fällt bei ihm völlig aus, und ebenso die ganze Vorgeschichte des Aufstands bis zum Beginn des ersten Makkabaeerbuchs. Nicht einmal das zweite hat er angesehn, und ebensowenig nimmt er die c. Ap. II 48 bewahrte phantastisch ausgemalte Notiz über Ptol. III. in Jerusalem auf (ebenso wie er die Geschichte von Onias und Dositheos unter Philometor und Euergetes II., c. Ap. II, 49 ff., übergangen hat). Dagegen hat er wie die Romane von Alexander und Aristeas, so den von den Tobiaden vollständig aufgenommen, aber ohne ihn — glücklicherweise, werden wir von unserem Standpunkte aus sagen — irgendwie in den Zusammenhang der Zeitgeschichte hineinzuarbeiten. Dazu kommen dann eine Reihe von Urkunden und eine recht problematische Hohenpriesterliste.

[2]) Pol. 29, 12, 8 nennt Gaza unter den Städten, deren Belagerung zu detaillierter Ausmalung Anlaß gab; so hat sie nach Pol. 16, 18, 2 auch Zeno von Rhodos eingehend beschrieben. Diese Stelle zeigt zugleich, daß die Belagerung von Gaza der Schlacht am Panion vorausging. Aus Polybios selbst ist nur die Motivierung 16, 22a erhalten, daß er in Anerkennung ihrer, im Gegensatz gegen die übrigen Bewohner Coelesyriens, dem Ptolemaeos bewahrten Treue diese Vorgänge eingehend dargestellt habe.

[3]) Hieronymus oder vielmehr Porphyrios, den er ausschreibt, und ihm

hatte die aegyptische Regierung ein starkes Heer unter Führung des jetzt in lagidischen Diensten stehenden Aetolers Skopas aufgebracht, und im Winter 201/200 rückte dieser — offenbar hatte Antiochos seine Armee zurückgeführt — ins palaestinensische Hochland vor und zwang die Juden, sich wieder der lagidischen Herrschaft zu unterwerfen[1]). Er drang bis zu den Jordanquellen vor. Hier trat ihm Antiochos am Panion entgegen und errang einen vollen Sieg, der über das Schicksal der Landschaften entschied[2]). Die Reste des geschlagenen Heeres flüchteten nach Sidon und wurden

folgend die Neueren beziehn die Angabe auf die Eroberung von Sidon und von Jerusalem nach der Schlacht am Panion (s. sogleich); aber dieser Sieg folgt bei Daniel erst auf die Belagerung („und die Heere [wörtl.: Arme] des Südens werden nicht standhalten und sein Kriegsvolk hat keine Kraft zu widerstehn"), genau wie bei Zeno und Polybios (Pol. XVI 18, 2).

[1]) Polyb. XVI 39, 1 bei Jos. XII 135 Σκόπας ὁρμήσας εἰς τοὺς ἄνω τόπους κατεστρέψατο ἐν τῷ χειμῶνι τὸ Ἰουδαίων ἔθνος; der Ausdruck zeigt, daß er hier Widerstand gefunden hat. — Ob die beiden bei Josephus erhaltenen Fragmente, die in unsern Ausgaben in Kap. XVI 39 zusammengestellt sind, wirklich an der richtigen Stelle stehn, ist nicht zu entscheiden; für möglich halte ich, daß Polybios diese Vorgänge gleich an die Belagerung von Gaza XVI 22a angeschlossen, also zwei Jahre zusammengefaßt hat. Weiter wird ein bei Suidas erhaltenes Fragment 39, 2 hierher gesetzt: τῆς δὲ πολιορκίας ῥεμβώδους γενομένης ὁ μὲν Σκόπας ἠδόξει καὶ διεβέβλητο νεανικῶς; hat Skopas einen Ort Nordpalaestinas erfolglos belagert?

[2]) Über den Verlauf der Schlacht besitzen wir die Kritik der unhaltbaren Darstellung Zenos durch Polybios XVI 18 f., die für den Hergang wenig ausgibt. Erwähnt wird sie noch Pol. XXVIII 1, 2. Joseph. XII 132. Hieron. in Dan. 11, 15. Eusebius setzt die Unterwerfung von Judaea durch Skopas ins erste Jahr des Ptol. Epiphanes 203/2, Antiochos' Sieg und den Anschluß Judaeas nach dem armenischen Text 4 Jahre später 199/8, nach Hieronymus sogar erst 198/7 oder 197/6. Diese Daten, welche den Zusammenhang zerreißen, haben mithin garkeinen Wert (die Schlacht an den Thermopylen [191] ist bei Eusebius ins Jahr 193 oder 192 verschoben, die Schlacht bei Magnesia erwähnt er überhaupt nicht), und mit Recht folgert Niese daraus, daß Polybios die Schlacht am Panion im 16. Buch erzählt hat (die Zahl mit Nissen zu ändern liegt garkein Grund vor), daß sie ins Jahr 200 gehört. Die Vollendung der Unterwerfung hat dann die nächsten beiden Jahre ausgefüllt (Liv. 33, 19, 8 unter dem Jahr 197: *Antiochus cum priore aestate omnibus, quae in Coele Syria sunt, civitatibus ex Ptolomaei dicione in suam potestatem redactis in hiberna Antiocheam concessisset)*; im Jahr 197 beginnt er dann die Unterwerfung der Küsten Kleinasiens.

hier längere Zeit belagert; als ein Entsatzversuch durch die von Ptolemaeos, offenbar zur See, entsandten Truppen gescheitert war und der Hunger zunahm, blieb Skopas nichts übrig als gegen freien Abzug zu kapitulieren[1]). Antiochos selbst aber „gewann nach dem Sieg über Skopas Batanaea, Samaria, Abila und Gadara; und nach einiger Zeit traten auch die um den Tempel von Jerusalem wohnenden Juden zu ihm über“[2]). In den beiden Jahren 199 und 198 wurde die Unterwerfung ganz Palaestinas bis an die Sinaiwüste einschließlich der Küste[3]) vollendet, und Antiochos konnte in seine Hauptstadt zurückkehren, um im nächsten Sommer (197) die lagidischen Besitzungen an den Küsten Kleinasiens und Thrakiens zu erobern, was dann zu der Verwicklung mit Rom geführt hat[4]). Das gab dann Anlaß, daß er mit dem Lagidenreich zu einem Abkommen zu gelangen suchte, das ihm dessen Neutralität sicherte, falls es zum Kriege kommen sollte: er stellte zu Anfang 196 dem Knaben Ptolemaeos V. Epiphanes, in dessen Namen die Regierung geführt wurde, die Vermählung mit seiner Tochter Kleopatra und die Rückgabe Coelesyriens (einschließlich Palaestinas) als Mitgift derselben in Aussicht[5]). Die Vermählung ist auch im Winter 194/3 vollzogen worden[6]); aber die verheißene Abtretung ist nicht erfolgt,

[1]) Hieron. ad Dan. 11, 15.

[2]) Polyb. XVI 39, 3 ff. bei Jos. XII 136.

[3]) Ob die Erwähnung von Gitta (Gat) im 16. Buch des Polybios (c. 40, 2, aus Steph. Byz.) hierher oder in den Feldzug gegen Gaza gehört, läßt sich nicht sagen.

[4]) Vgl. Polyb. 28, 1, 2 f. Bei Daniel 11, 16 ff., wo die Besetzung Judaeas nach prophetischer Phraseologie mit „er wird in dem Lande der Herrlichkeit Stellung nehmen“ erwähnt wird, ist der Hergang ganz richtig berichtet.

[5]) Polyb. XVIII 50 f. (daraus Liv. 33, 39 f. Appian Syr. 3). Vorher hatte sich Ptolemaeos [den Appian fälschlich Philometor nennt], d. h. die Regentschaft Beschwerde führend an die römische Schutzmacht gewendet (App. Syr. 2), und die Römer stellten denn auch der Form wegen an Antiochos die Forderung, er solle die Eroberungen zurückgeben. Ernstlich haben sie sich um diese Dinge nicht gekümmert, und beim Frieden von 189 das Lagidenreich nicht berücksichtigt. — Auf die falsche Kunde, der junge König sei gestorben, plante Antiochos 196 sofort einen neuen Angriff auf Aegypten, mußte ihn aber aufgeben, als die Nachricht sich als falsch erwies und ein Versuch, Cypern zu überfallen, durch einen Sturm vereitelt wurde (Liv. 33, 41, App. Syr. 4).

[6]) Liv. 35. 13, 4; der König geleitete seine Tochter bis nach Raphia

Antiochos und seine Nachfolger behielten die eroberten Provinzen fest in der Hand[1]). Das jetzt auf Aegypten und die Nebenlande Cypern und Kyrene beschränkte Reich war zu schwach, um seine Ansprüche geltend machen zu können; und als der König schließlich, nach Bewältigung der Aufstände in Oberaegypten, einen Angriff plante, wurde er durch seine mißtrauische Umgebung vergiftet (181/80)[2]), und die neue vormundschaftliche Regierung unter Leitung der Königin Kleopatra ließ das Unternehmen fallen. Erst im Jahre 170/69 hat der eben für mündig erklärte Ptolemaeos VI. Philometor den Krieg wieder aufgenommen, wurde aber von Antiochos IV. Epiphanes rasch und vollständig überwältigt.

Über das Verhalten der Juden im Kriege zwischen Antiochos III.

---

an der Grenze seines Reichs. Appian Syr. 5 nach Polybios: Πτολεμαίῳ ἐς Αἴγυπτον ἔστελλε Κλεοπάτραν τὴν Σύραν ἐπίκλησιν, προῖκα Συρίαν τὴν Κοίλην διδούς. Ebenso Joseph. XII 154 παραχωρήσας αὐτῷ τῆς Κοίλης Συρίας καὶ Σαμαρείας καὶ Ἰουδαίας καὶ Φοινίκης φερνῆς ὀνόματι. Daniel 11, 17: „(Antiochos) wird den Plan fassen, sein (des Ptolemaeos) ganzes Reich in seine Gewalt zu bekommen, aber einen Vertrag mit ihm schließen und ihm das Weib geben, um ihn zu verderben; aber das wird nicht bestehn und ihm nicht gelingen." Darauf folgt der Feldzug gegen die „Inseln" und die Besiegung durch Rom. Nach Hieronymus zu der Stelle hätte die Verlobung *per Euclen Rhodium* im 7. Jahre des Ptol. 199/8, die Übergabe *data ei dotis nomine omni Coelesyria et Judaea* in s. 13. Jahre 193/2 stattgefunden. Beide Daten sind ungenau. Das erstere steht im chron. pasch. p. 334 unter dem Jahr 196; Eusebius und Hieronymus in der Chronik setzen die Vermählung und die Mitgift gar erst in 191/0, nach der Besiegung durch Rom.

[1]) Polyb. XXVIII 1, im Winter 170/69: seit der Schlacht am Panion ἐπείθοντο πάντες οἱ προειρημένοι τόποι (d. i. Κοίλη Συρία καὶ Φοινίκη) τοῖς ἐν Συρίᾳ βασιλεῦσιν. Die Aegypter berufen sich dem gegenüber XXVIII 20, 9 auf die ὁμολογία des Ptol. V. mit Antiochos III., ὅτι δεῖ λαβεῖν αὐτὸν ἐν φερνῇ Κοίλην Συρίαν, ὅτ' ἐλάμβανε Κλεοπάτραν τὴν τοῦ νῦν βασιλεύοντος μητέρα; Antiochos IV. bestreitet das (ἐξαρνούμενος τὴν ὁμολογίαν). Genaueres über die Abmachung läßt sich nicht feststellen; sicher falsch und nur aus seiner falschen Datierung der Geschichte des Tobiaden Joseph herausgesponnen ist Josephus' Behauptung XII 155, die Tribute seien zwischen Antiochos und Ptolemaeos geteilt worden.

[2]) Diod. 29, 29 (d. i. Polybios), ergänzt durch Porphyrios bei Hieron. in Dan. 11, 20. Ptol. Epiph. wird gefragt διὰ τί τῆς Κοίλης Συρίας οὔσης αὐτοῦ ἀφροντιστεῖ, und gibt durch eine unbedachte Äußerung über die Aufbringung der für den Krieg nötigen Gelder aus dem Vermögen seiner φίλοι den Anlaß zu seiner Ermordung.

und Ptolemaeos V. gibt ein Erlaß des ersteren an einen seiner Beamten Ptolemaeos, wohl den über das neugewonnene Gebiet gesetzten Statthalter, weiteren Aufschluß. Danach haben die Juden, „als wir in ihr Land einrückten, ihren Eifer für uns gezeigt, uns beim Einzug in die Stadt unter Führung des Rats glänzend empfangen, den Soldaten und Elefanten reichliche Verpflegung gewährt und bei der Besiegung der in der Burg liegenden aegyptischen Besatzung geholfen“[1]). Zum Lohn für ihr Verhalten gewährt ihnen der König jetzt reiche Privilegien „zur Wiedererholung der durch die Kriegsläufte heimgesuchten Stadt und Wiederansiedlung ihrer zerstreuten und jetzt zurückkehrenden Bewohner“. Alle jetzigen oder bis zum Hyperberetaios, dem letzten Monat des Jahres (September/Oktober), zurückkehrenden Einwohner erhalten Steuerfreiheit auf drei Jahre, und für die Zukunft wird ein Drittel der Abgaben dauernd erlassen; den in die Knechtschaft geschleppten Stadtbewohnern und ihren Kindern wird Freiheit und Eigentum zurückgegeben. Die heimischen Gesetze, d. h. die rechtlichen und religiösen Bestimmungen der Tora, werden, wie unter den Persern in dem Ferman für Ezra, als „für alle Angehörigen des Volkes“ maßgebend bestätigt. „Der Rat, die Priester, die Schriftgelehrten des Tempels und die Sänger des Heiligtums werden von der Kopfsteuer, der Abgabe für den Kranz (den goldenen an den König zu liefernden Kranz) und der Salzsteuer befreit“[2]). Für die Opfer werden 20 000 Drachmen für Vieh, Wein, Öl, Weihrauch, ferner 1460 Scheffel Weizenmehl und 475 Scheffel Salz bewilligt, die Vollendung der Säulenhallen und der sonstigen Bauten am Tempel angeordnet, mit steuerfreiem Bezug des Bauholzes[3]). Eine weitere Verordnung verbietet allen Nichtjuden das

[1]) Daraus sind die Angaben Jos. XII 133 = Euseb. chron. unter dem J. 195 entnommen. Eine weitere selbständige Überlieferung darüber hatten sie nicht; Polybios hat den Anschluß Jerusalems nur kurz erwähnt, s. o. S. 124.

[2]) πολιτευέσθων δὲ πάντες οἱ ἐκ τοῦ ἔθνους κατὰ τοὺς πατρίους νόμους, ἀπολυέσθω δὲ ἡ γερουσία καὶ οἱ ἱερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς τοῦ ἱεροῦ καὶ ἱεροψάλται ὧν ὑπὲρ τῆς κεφαλῆς τελοῦσιν καὶ τοῦ στεφανιτικοῦ φόρου καὶ τοῦ περὶ τῶν ἁλῶν. So ist mit Niese statt περὶ τῶν ἄλλων zweifellos zu lesen; vgl. den Erlaß des Demetrios I. Makk. I 10, 29 ἀφίημι πάντας τοὺς Ἰουδαίους ἀπὸ τῶν φόρων καὶ τῆς τιμῆς τοῦ ἁλὸς καὶ ἀπὸ τῶν στεφάνων; ebenso 11, 35.

[3]) Dem entspricht das Verhalten seines Sohnes Seleukos IV., der nach Makk. II 3, 3 dem Tempel ἐκ τῶν ἰδίων προσόδων πάντα τὰ πρὸς τὰς λειτουργίας τῶν θυσιῶν ἐπιβάλλοντα δαπανήματα liefert.

Betreten des Tempelbezirks[1]), und weiter die Einführung von im Gesetz verbotenem Fleisch in die Stadt, bei einer Strafe von 3000 Silberdrachmen, die an die Priester fallen soll[2]). Die römische Regierung ist bekanntlich später noch weiter entgegengekommen und hat das Betreten des Tempelbezirks bei Todesstrafe verboten.

Diese Tatsachen zeigen, daß die regierenden Kreise, der Hohepriester mit seinem Anhang und das Synedrion (im Erlaß als γερουσία bezeichnet) der Lagidenherrschaft entfremdet waren und bei den Seleukiden Anschluß suchten. Daß das nicht nur auf richtiger Schätzung der Machtverhältnisse beruhte, geht daraus hervor, daß sie von Skopas bei seinem Vorrücken im Jahre 200 gewaltsam unterworfen werden mußten. Offenbar ist es da, wie Antiochos' Erlaß zeigt, zu Blutvergießen und Plünderungen in Jerusalem gekommen, und viele Einwohner sind vor den Aegyptern geflüchtet. Aber natürlich hat es auch eine aegyptische Partei gegeben. Eine Andeutung dieser Gegensätze und Streitigkeiten gibt Daniel 11, 14, im Anschluß an die Eröffnung des Kriegs durch Antiochos, vor der Belagerung von Gaza: „Zu dieser Zeit werden viele aufstehn gegen den König des Südens, und einreißende Söhne deines Volks werden sich erheben, um ein Gesicht aufzustellen (d. h. eine Vision zu verwirklichen); aber sie werden straucheln." Es ist die seleukidische oder, wie wir sogleich sagen können, die zum Hellenismus neigende Partei, die sich erhebt, aber dann dem Skopas erliegt. Der Verfasser steht natürlich auf seiten der Gegenpartei und haßt die Seleukiden;

[1]) μηδενὶ ἐξεῖναι ἀλλοφύλῳ εἰς τὸν περίβολον εἰσιέναι τοῦ ἱεροῦ.

[2]) Die Zweifel an der Echtheit der bei Josephus XII 138 ff. bewahrten Urkunden, die leider auch Schubart, Bemerkungen zum Stil hellenistischer Königsbriefe, Archiv für Papyrusforschung VI 343 äußert, sind völlig unberechtigt, wie in den meisten gleichartigen Fällen, und zeigen nur, daß die modernen Kritiker sich in die historische Situation nicht hineinzufinden vermögen. Zum Erlaß über das Betreten des Tempels vgl. die römische Anordnung Dittenberger Or. gr. inscr. 598 μηθένα ἀλλογενῆ εἰσπορεύεσθαι ἐντὸς τοῦ περὶ τὸ ἱερὸν τρυφάκτου καὶ περιβόλου· ὃς δ'ἂν ληφθῇ, ἑαυτῷ αἴτιος ἔσται διὰ τὸ ἑξακολουθεῖν θάνατον, eine Urkunde, die sicherlich allgemein für unecht erklärt werden würde, wenn sie bei Josephus stünde und nicht inschriftlich erhalten wäre. Übertreibung ist nur, daß Josephus XII 145 behauptet, Antiochos habe das πρόγραμμα über das Betreten des Tempels κατὰ πᾶσαν τὴν βασιλείαν ἐξέθηκεν. Weitere φιλάνθρωπα βασιλικά für die Juden erwirkt ein gewisser Johannes Makk. II 4, 11. — Über den Erlaß an Zeuxis XII 147 ff. s. o. S. 25.

daher verurteilt er dies Verhalten. Denselben Ausdruck „Einreißer", der hier die Verkünder des Orakels bezeichnet, verwendet der Damaskustext für diejenigen „die die Schranken der Tora eingerissen haben"[1]); das ist ein Hinweis darauf, daß es sich in beiden Fällen um dieselben Elemente handelt. Genaueres über den Hergang läßt sich nicht ermitteln[2]); aber klar ist, daß in alter Weise mit prophetischen Verkündungen gearbeitet wurde.

Die Tobiaden. Die Zeit Seleukos' IV. Philopators

Wie in allen ähnlichen Fällen haben auch im Judentum dieser Zeit die prinzipiellen Gegensätze sich mit persönlichen Motiven und Rivalitäten auf das mannigfachste verschlungen. Für uns sind dieselben fast völlig verschollen; nur von einem dieser Konflikte haben wir Kunde, der für die weitere Entwicklung maßgebende Bedeutung erlangt hat, dem Gegensatz, in dem die einflußreiche Familie der Tobiaden zum Hohenpriestergeschlecht stand.

Josephus hat im zwölften Buch eine Erzählung von dem Tobiaden Joseph und seinem Sohn Hyrkanos bewahrt, die ihm offenbar schon in derselben Weise literarisch ausgearbeitet zugekommen ist, wie der Alexanderroman und die unter Aristeas' Namen überlieferte Geschichte von der Bibelübersetzung.

Alle diese Erzählungen dienen ihm dazu, den mageren Rahmen zusammenhangsloser Notizen, die ihm sonst über diese Zeit vorlagen, durch einzelne Episoden auszufüllen und zu beleben; aber wirklich verarbeitet hat er sie womöglich noch weniger als das Material, das er in den übrigen Büchern aus verschiedenen Quellen zusammengeschrieben hat, und so stehn sie inhaltlich mehrfach in schroffem Widerspruch zu den geschichtlichen Angaben. Auch inhaltlich sind alle diese Erzählungen nahe verwandt; sie sind Produkte der volkstümlichen orientalischen Erzählungsliteratur wie die Geschichten im Esther- und Danielbuch, in den Testamenten der zwölf Patriarchen, die Einlagen im griechischen Ezra, und

[1]) p. 20. כל אשר פרצו גבול התורה, vgl. m. Abhandlung S. 43, 4; bei Daniel בני פריצי עמך.

[2]) Porphyrios hat offenbar nichts zur Erklärung geben können; Hieronymus bezieht die Stelle verkehrterweise auf den Tempelbau des Onias in Aegypten.

weiter die Geschichte des Achiqar und die Erzählungen bei Ktesias. Sie lehnen an historische Vorgänge an, ersetzen aber die wirklichen Ereignisse im weitesten Umfang durch populäre Novellen und Märchen. So findet sich hier die Erzählung, wie der Tänzerin, in die Joseph sich verliebt hat, von seinem Bruder, der ihn vor dem im Gesetz verbotenen Beilager mit einer Heidin bewahren will, dessen eigene Tochter untergeschoben wird und er von dieser den (nach jüdischer Auffassung) heldenhaften Sohn Hyrkanos, seinen eigentlichen Erben zeugt; weiter die Prüfung der Söhne durch eine vom Vater gestellte Aufgabe, die Hyrkanos allein besteht; die Eifersucht der Brüder auf den bevorzugten Sohn, die ihn verleumden und umbringen lassen wollen; die schlauen Kniffe und geistreichen Antworten, durch die sowohl Joseph wie Hyrkanos die Gunst des Königs und der Königin gewinnen und ihre Konkurrenten beschämen; die Zähmung des selbstherrlich auftretenden Hausverwalters durch den Herrensohn; das Geschenk von je 100 schönen Sklaven und Sklavinnen, die jeder ein Geschenk an König und Königin zum Geburtsfeste des Königssohns bringen, ganz wie in Tausend und einer Nacht. Von den Parallelen unterscheiden sie sich nur dadurch, daß hier jedes religiöse Motiv völlig fehlt, abgesehn von der formellen Beobachtung des Gesetzes und der Tatsache, daß die erfolgreichen Helden der Geschichte eben Juden sind. Dafür tritt um so unverhüllter und schamloser der echtjüdische Geist des Profitmachens und der Geldgier hervor: dem Erzähler fehlt jegliches moralische Gefühl, er hat seine helle Freude an der Art, wie seine Helden die niedrigsten Mittel benutzen, um zu Macht und Reichtum zu kommen, und die ihnen ausgelieferten Provinzen schonungslos aussaugen. Eben in diesem Kulturbild besteht der bedeutende geschichtliche Wert dieses im übrigen höchst armseligen Machwerks (vgl. o. S. 32).

Aber zugleich enthalten diese Erzählungen wirklich historische Elemente. Joseph, der Sohn des Tobias, lebt unter Ptolemaeos III. Euergetes (247—221)[1]) und ist ein Schwestersohn des Hohenpriesters

[1]) Die meisten Handschriften haben XII 158 τὸν βασιλέα Πτολεμαῖον τὸν Εὐεργέτην, ὃς ἦν πατὴρ τοῦ Φιλοπάτορος (weist Philopators Erwähnung darauf hin, daß in der Quelle der Fortgang der Erzählung unter diesem spielte?) und 163 πρὸς τὸν Εὐεργέτην Πτολεμαῖον. Das ist gewiß nicht Interpolation, wie Niese mit vielen andern annimmt, sondern ein von

Onias II.[1]). Aber dieser wird, in schroffem Gegensatz gegen die Verherrlichung der Hohenpriester in der übrigen Literatur[2]), ganz geringschätzig behandelt; er ist ein schwachköpfiger Geizhals, der seine priesterliche Würde gern aufgeben will, wenn er nur sein Geld behalten kann (§ 158. 163), und das Volk dadurch, daß er den Tribut (der nur die lächerlich geringe Summe von 20 Talenten betragen haben soll — das hat natürlich garkeinen geschichtlichen Wert) an Ptolemaeos nicht abliefert, einer großen Gefahr ausgesetzt haben würde, wenn nicht Joseph rechtzeitig eingegriffen hätte. Dieser ist, trotz seiner Jugend, der Vorsteher der Gemeinde (164. 167), beruft die Menge zur Volksversammlung und nimmt die Leitung der Geschäfte in die Hand. Dann erhält er von Ptolemaeos durch Überbietung aller andern die Steuerpacht für die syrischen Provinzen und erpreßt durch Hinrichtungen und Vermögenskonfiskationen in Askalon und Skythopolis und Einschüchterung der übrigen ge-

---

Josephus in üblicher Weise gedankenlos aufgenommener Bestandteil der Vorlage, den ein Teil der Handschriften und die lateinische Übersetzung gestrichen hat, weil Josephus selbst die Vorgänge unter Ptol. V. Epiphanes setzt. Daß nachher die Königin Kleopatra heißt, die in Wirklichkeit die Gemahlin des Epiphanes war, ist kein Gegenbeweis; die Quelle wird diesen zu ihrer Zeit bei den aegyptischen Königinnen immer wiederkehrenden Namen fälschlich ins dritte Jahrhundert hineingetragen haben. Daß die Erzählung in diesem spielt, ist völlig klar (vgl. Wellhausen, Israel. und jüd. Gesch. 197, 6); die Abgaben τῆς Κοίλης Συρίας καὶ τῆς Φοινίκης καὶ Ἰουδαίας σὺν τῇ Σαμαρείᾳ, angeblich 8000 Tal., gehören den Lagiden (§ 175. 224). Josephus hat sich bekanntlich durch die naive Erfindung geholfen, die Tribute dieser Gebiete seien bei der Vermählung des Ptol. Epiphanes mit Kleopatra zwischen diesem und den Seleukiden geteilt worden, jeder der beiden Könige habe die ihm zustehenden Abgaben durch seine Steuerpächter erheben lassen (§ 155), und läßt daher den aegyptischen Steuerpächter Joseph zur Zeit der Seleukidenherrschaft mit einer Truppe von 2000 Mann in dem Gebiet hausen (§ 180).

[1]) Dieser, der Sohn Simons des Gerechten, wird § 157 und 224 als der damals regierende bezeichnet, während unter Seleukos IV., in dessen Zeit Josephus die Geschichten verschoben hat, dessen Enkel Onias III. regiert, wie Makk. II. bestätigt. Im übrigen ist es sehr fraglich, ob Josephus' Liste und Stammbaum der Hohenpriester geschichtlich korrekt ist. Eleazar, angeblich der Oheim und zweite Vorgänger des Onias II., scheint lediglich aus der Aristeasgeschichte eingeschoben zu sein.

[2]) So auch im zweiten Makkabaeerbuch, wo an Onias III. die εὐσέβεια καὶ μισοπονηρία gepriesen wird 3, 1, vgl. 15, 12.

waltige Summen, so daß er außer den reichen Sendungen an den Hof auch für sich ein riesiges Vermögen zusammenbringt. Zweiundzwanzig Jahre lang soll er seine Stellung eingenommen haben (186. 224), das wäre etwa 222—200 v. Chr. So wird er als ein ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ μεγαλόφρων gepriesen „der die Juden aus Armut und schwächlicher Lage zu glänzender Lebenshaltung geführt hat“ (224).

Seine Stellung in Jerusalem geht auf seine sieben Söhne über. Aber mit ihnen steht ihr Stiefbruder Hyrkanos in scharfem Konflikt. Er wird als der Lieblingssohn des Vaters dargestellt. Als er aber sich in Aegypten bei Ptolemaeos und Kleopatra eingeschmeichelt und dazu die Gelder (3000 Talente) verwendet hat, die sein Vater in Alexandria liegen hat, und nun mit einem Empfehlungsbrief des Königs nach Jerusalem zurückkehren will, treten ihm seine Brüder mit Einwilligung des Vaters bewaffnet entgegen. In dem Kampf fallen außer vielen andern auch zwei der Brüder; Hyrkanos aber wird in Jerusalem von dem Hohenpriester Simon II., dem Sohn des Onias II. und Vater des Onias III., der auf seiten der Brüder steht, und von der Mehrzahl des Volkes abgewiesen[1]) und zieht sich ins Ostjordanland zurück. Hier erbaut er sich in der Nähe von Hesbon das Schloß Tyros, das eingehend und richtig beschrieben wird — es ist in der Ruine Araq el Emir erhalten —, und führt Krieg gegen die Araber. Er behauptet sich unabhängig sieben Jahre lang (182—175 v. Chr.), so lange Seleukos IV.[2]) regiert; als im Jahre 175 sein Bruder Antiochos IV. Epiphanes die Herrschaft ergreift und kraftvoll auftritt, gibt er sich selbst den Tod, weil er fürchtet, wegen seiner Übergriffe gegen die Araber zur Rechenschaft gezogen zu werden.

In diesen Angaben steht ein richtiger Kern. Im zweiten Makka-

[1]) Jos. XII 228 f., wo die Erzählung in 221 f., die durch Einfügung der Notizen über die Hohenpriesterfolge nebst Zubehör unterbrochen ist, nochmals wiederholt wird, mit einigen Zusätzen, so daß der Schein erweckt wird, als hätten sich dieselben Vorgänge zweimal abgespielt. Daß der Vater inzwischen gestorben ist, wird nur an der zweiten Stelle erwähnt (228 = 224). In Wirklichkeit wird er schon während Hyrkanos' Aufenthalt in Aegypten, oder auch schon vor demselben, gestorben sein; daß die 7 Jahre des Hyrkanos nicht einfach an die 22 des Joseph anschließen können, ist klar und oft hervorgehoben.

[2]) Josephus XII 223 nennt ihn anstatt Philopator durch Verwechslung mit Antiochos' III. Bruder und Vorgänger fälschlich Soter.

baeerbuch wird erwähnt, daß, als unter dem Hohenpriester Onias III. Heliodoros, der Vezir des Seleukos IV.[1]), den mißglückten Versuch machte, sich der Tempelschätze von Jerusalem zu bemächtigen, in demselben neben Depositen von Witwen und Waisen solche von „dem Tobiaden Hyrkanos, einem Mann von sehr mächtiger Stellung" lagen[2]). Offenbar hat Jason von Kyrene, von dessen Werk uns ja nur ein kurzer Auszug vorliegt, von diesen Dingen weit ausführlicher gehandelt. Das gleiche gilt von dem Werk, aus dem Josephus im Eingang seiner Geschichte des jüdischen Kriegs einen kurzen Auszug gegeben hat, nach Hölschers einleuchtender Vermutung[3]) Nikolaos von Damaskus, der offenbar neben den jüdischen Quellen die griechischen Schriftsteller, vor allem Polybios, eingehend benutzt und zu einer zusammenhängenden und durchdachten, trotz mancher nicht unbeträchtlicher Fehler in den Einzelheiten doch die Hauptmomente richtig erfassenden Darstellung verarbeitet hat. Hier wird der Ausbruch der Religionsverfolgung und des jüdischen Aufstands in einer von den einseitigen sonstigen Berichten, denen Josephus in der Archaeologie folgt, völlig abweichenden Weise I 31 f. folgendermaßen berichtet: „Als Antiochos Epiphanes den Krieg gegen Ptolemaeos VI. führte, brach unter den einflußreichen Persönlichkeiten der Juden ein Bürgerzwist aus, da sie nach der

[1]) Makk. II 3, 7 verwendet völlig korrekt den offiziellen Titel Ἡλιόδωρον τὸν ἐπὶ τῶν πραγμάτων, wie die Inschriften von Delos Dittenberger Or. gr. 247, ein Beweis, daß Jason von Kyrene über die politischen Verhältnisse richtig informiert gewesen ist.

[2]) Makk. II 3, 11 τινὰ δὲ καὶ Ὑρκανοῦ τοῦ Τωβίου (d. h., wie so oft in hebraeischen Texten, nicht „Sohn des Tobias", sondern „aus dem Geschlecht Tobias"), σφόδρα ἀνδρὸς ἐν ὑπεροχῇ κειμένου. Wenn die Angabe richtig ist, daß Hyrkanos aus Jerusalem im J. 182 von dem Hohenpriester Simon II. abgewiesen wird, muß dessen Tod bald nachher und das Auftreten des Heliodoros unter Onias III. etwa um 180 angesetzt werden.

[3]) Im Artikel Josephus bei Pauly-Wissowa IX 1944 ff. Die Art, wie Josephus diese Quelle excerpiert hat und zahlreiche Dinge gelegentlich erwähnt, ohne den Leser wirklich zu unterrichten und ihm ein ausreichendes Bild der Hergänge zu geben, ist ganz dieselbe, mit der Appian z. B. in der Συριακή und dem Μιθριδάτειος gearbeitet hat. — Strabo, an den man sonst vielleicht denken könnte, kann, wie der Vergleich mit seiner Geographie lehrt, als Quelle nicht in Betracht kommen, und noch weniger Posidonios (Diod. 34, 1); die Quelle hat die jüdische Überlieferung viel stärker herangezogen als diese.

Herrschaft strebten und keiner von den angesehenen Männern die Unterordnung unter die Gleichstehenden länger ertragen wollte. Da hat Onias, einer der Hohenpriester, als er die Obermacht gewann, die Söhne des Tobias aus der Stadt verjagt"[1]). Diese fliehen zu Antiochos und veranlassen ihn zum Einschreiten. Er nimmt die Stadt, tötet eine große Zahl der Anhänger des Ptolemaeos, plündert die Stadt und den Tempel und stellt den Opferdienst 3 Jahre 6 Monate lang ab; der Hohepriester Onias aber (in Wirklichkeit war es sein gleichnamiger Sohn) flieht zu Ptolemaeos und gründet den jüdischen Tempel bei Heliopolis.

Dieser Bericht zeigt zugleich, daß Simon und sein Bruder Menelaos, der spätere Hohepriester, die nach dem zweiten Makkabaeerbuch schon unter Seleukos IV. und Heliodoros mit den Seleukiden zusammengehn und sie gegen den Tempelkult und dessen Schätze aufhetzen, Tobiaden gewesen sind[2]). Wenn bei Josephus in der Archaeologie, in schroffem Widerspruch mit der angeführten Darstellung in seinem jüdischen Krieg, Menelaos zum dritten Sohn des Hohenpriesters Simon II. und Bruder des Onias III. und des Jason gemacht wird und gleichfalls den Namen Onias geführt haben soll, so ist das eine grobe Fälschung, die den Usurpator Menelaos legitimieren soll; sie will nicht zugeben, daß es einen Hohenpriester gegeben habe, der nicht aus Aharons oder Ṣadoqs Geschlecht stammte[3]). Nach dem zweiten Makkabaeerbuch dagegen stammte Simon, und folglich auch sein Bruder Menelaos, aus dem Stamm Benjamin (3, 4). Ob das richtig ist, können wir natürlich nicht ermitteln; daß die Tobiaden mit dem Hohenpriestergeschlecht verschwägert waren, wird richtig sein.

Aller Wahrscheinlichkeit nach geht Name und Herkunft des Geschlechts auf den Tobias zurück, der in der Mitte des fünften Jahrhunderts, zur Zeit des Nehemia, eine angesehene Stellung in Jerusalem einnahm und der Hauptführer der weltlich gesinnten

---

[1]) Στάσεως τοῖς δυνατοῖς Ἰουδαίων ἐμπεσούσης . . . ἡ φιλοτιμία δὲ ἦν αὐτοῖς περὶ δυναστείας, ἑκάστου τῶν ἐν ἀξιώματι μὴ φέροντος τοῖς ὁμοίοις ὑποτετάχθαι, Ὀνίας εἷς τῶν ἀρχιερέων ἐπικρατήσας ἐξέβαλε τῆς πόλεως τοὺς Τωβία υἱούς.

[2]) Das hat Wellhausen richtig erkannt. — Auf das phantastische Buch von A. Büchler, die Tobiaden und die Oniaden, 1899, gehe ich nicht weiter ein, und ebensowenig auf die Konstruktionen Willrichs.

[3]) So auch Ant. XX 235, vgl. XIX 298.

Elemente der jüdischen Aristokratie gewesen ist. Nehemia nennt ihn verächtlich „den ammonitischen Knecht“ (2, 19) oder „den Ammoniter“ (3, 35, vgl. 4, 1), mit einer seinen Zeitgenossen offenbar ganz durchsichtigen, aber eben darum für uns nicht verständlichen Anspielung. Nun sitzt ein Vierteljahrtausend später der Tobiade Hyrkanos in der südwestlichen Ecke des Ammoniterlandes, wo er sich in ʿArâq el Amîr sein Schloß baut: da liegt die Vermutung nahe, daß hier der alte Sitz des Geschlechts gewesen ist. Ja vielleicht ist der Tobia, der sich hier eine Felshöhle zum Wohnraum ausgebaut hat und zu beiden Seiten des Eingangs seinen Namen in großen, sorgfältig ausgeführten Buchstaben in die Felswand hat einhauen lassen, kein andrer als der Zeitgenosse Nehemias[1]). Dieser steht in enger Verbindung mit „dem Araber Goscham“ und „dem Choroniter Sinuballit“, wie wir jetzt wissen, dem Statthalter von Samaria, sowie mit den angesehnsten jüdischen Geschlechtern: „viele in Juda waren ihm eidlich verbunden; denn er war der Schwiegersohn des Šekanja, Sohn des (d. h. aus dem Geschlecht) Arach, und sein Sohn Johannes hatte die Tochter des Mešullam

[1]) Darauf hat mich Gressmann aufmerksam gemacht. Die zuerst von de Vogüé veröffentlichte Inschrift ist jetzt vortrefflich von E. Littmann in den Publications of the Princeton Univ. Archeol. Exped. to Syria, Div. III A (1907) p. 1 ff. reproduziert und erörtert. Die Zweifel an der Lesung טוביה (Lidzbarski, Handbuch der semit. Epigr. 117 wollte seltsamerweise ערביה lesen) sind völlig unbegründet, ebenso aber auch die Annahme, die auch Littmann wieder vertritt, daß Hyrkanos hebraeisch den Namen Tobias geführt habe und gar, daß Makk. II 3, 11 mit Clermont-Ganneau Ὑρκανοῦ τοῦ ⟨καὶ⟩ Τωβίου zu korrigieren sei. ὁ Τωβίου ist hier wie sonst Geschlechtsname, nicht Vatersname. — Die Ruinen von ʿAraq el Amîr sind jetzt von Butler in der Princeton Exped. Div. II A 1 ff. eingehend beschrieben. Der Bau mit dem Löwenfries und den Säulen, in denen mit dem dominierenden griechischen Element persische und aegyptische Motive verbunden sind, stammt zweifellos aus hellenistischer Zeit und ist offenbar ein Schloß, ähnlich dem Kasr Firaun in Petra und gleichartigen Bauten. Josephus nennt ihn βᾶρις wie die Burg in Jerusalem, die später den Namen Antonia erhielt, d. i. „Burg“ oder „Schloß“; auch an die πύργοι Bd. I S. 217, 1 mag man dabei denken. Mit Unrecht neigt Butler wieder der Ansicht de Saulcys zu, es sei ein Tempel. — Ganz verkehrt ist Nieses Behauptung (Gesch. der griech. und maked. Staaten III 226, 1), die Landschaft ἐν τοῖς Τουβίου Makk. I 5, 13 = οἱ λεγόμενοι Τουβιανοὶ Ἰουδαῖοι II 12, 17 sei nach Tobias genannt; es ist vielmehr die Landschaft Ṭob in Batanaea Jud. 11, 3. Sam. II 10, 6. 8.

ben Berekja zur Frau". Auch der Hohepriester Eljašib gehörte zu seiner Verwandtschaft; und dieser hatte ihm eine große Kammer im Tempel überlassen, die als Magazin für die Naturalabgaben an die Priester benutzt wurde; dagegen ist Nehemia in seiner zweiten Statthalterschaft eingeschritten, hat allen Hausrat des Tobia hinausgeworfen und sie reinigen lassen (Nehemia 13, 4 ff.).

Somit hat dieser Tobia bereits eine ganz ähnliche Stellung eingenommen wie die Tobiaden im dritten Jahrhundert unter dem Hohenpriester Onias II. und seinen Nachfolgern. Ob das Geschlecht wirklich ammonitischen Ursprungs war und sich dann dem Judentum angeschlossen hatte, wissen wir nicht[1]); jedenfalls aber waren es durchaus weltlich gesinnte Geschäftsleute, die es verstanden, jeden Vorteil auszunutzen. Durch die Steuerpacht unter den Lagiden — ob sie sich wirklich auf deren gesamte syrische Provinz erstreckte, ist wohl recht fraglich — konnten sie gewaltige Reichtümer aufhäufen und in der Gemeinde eine führende Stellung neben und über der Hierarchie gewinnen. So erscheint der Tobiade Joseph als ihr προστάτης (Jos. XII 164. 167); und ebenso ist Simon, der wohl sein Sohn gewesen ist, προστάτης τοῦ ἱεροῦ, d. h. der Administrator des Tempels, der seine Verwaltung, seine Einkünfte und Schätze beaufsichtigt.

Inzwischen war an Stelle der lagidischen Herrschaft die seleukidische getreten. Die Tobiaden haben die Wandlung mitgemacht; wir finden den Simon in enger Verbindung mit dem Statthalter von Coelesyrien und Phoenikien und dem Vezir Heliodoros, der unter dem schwachen Seleukos IV. (187—176) die Regierung führte. Eben das führt die Gegenpartei dazu, in den Lagiden eine Stütze zu suchen, die die Hoffnung auf Wiedergewinnung der asiatischen Provinzen noch nicht aufgegeben hatten; eben die seleukidische Prinzessin Kleopatra, deren Vermählung mit Ptolemaeos V. Frieden und Freundschaft hatte besiegeln sollen, gab durch die nicht er-

[1]) Der Ort Phikola, der Jos. XII 160 als Heimat des Tobiaden Joseph genannt wird, ist sonst nicht bekannt. Mit dem Geschlecht Tobia in der Liste der aus Babylonien Heimgekehrten Neh. 7, 62 = Ezra 2, 60, dessen israelitischer Ursprung nicht erwiesen werden konnte, haben die Tobiaden schwerlich etwas zu tun, obwohl es auffallend ist, daß der Name des daneben genannten Geschlechts Delaja bei Šema'ja ben Delaja ben Mehetab 'el Neh. 6, 10 wiederkehrt, der mit Tobia und Sinuballiṭ zusammen gegen Nehemia intrigiert.

füllten Verheißungen des Ehevertrags ihren Ansprüchen neue Begründung (s. o. S. 124). Auch einer der Tobiaden, Hyrkanos, nach der wohl glaubwürdigen Überlieferung ein Bastard Josephs, stand auf dieser Seite: in der Hoffnung, so seine Stiefbrüder verdrängen zu können, hatte er die Verbindung mit dem Hof von Alexandria aufrecht erhalten, und machte schließlich den Versuch, sich durch einen Handstreich Jerusalems zu bemächtigen. Wie seine Brüder, unterstützt durch den Hohenpriester Simon II., ihm entgegentraten, sein Angriff abgeschlagen wurde und er sich sieben Jahre lang im Ostjordanland behauptete, bis er sich, als im Jahre 175 mit Antiochos Epiphanes ein kräftigerer Zug in die Regierung kam, selbst den Tod gab, ist oben schon berichtet worden[1]).

Konflikt zwischen den Tobiaden und dem Hohenpriester. Heliodoros

Bei dem Konflikt mit Hyrkanos gingen die übrigen Tobiaden mit dem Hohenpriester zusammen. Aber jetzt suchte Simon zu seiner Tempelvorsteherschaft auch noch die ἀγορανομία κατὰ τὴν πόλιν zu erlangen, die Marktpolizei und die darin enthaltene Aufsicht über die gesamte Bürgerschaft und das Verkehrsleben. Dadurch hätte er eine Stellung gewonnen, wie sie so manchem Demagogen in Griechenland und im mittelalterlichen Italien zur Usurpation der Tyrannis, zur Aufrichtung einer unumschränkten Herrschaft verholfen hat. So ist es begreiflich, daß der Hohepriester, jetzt Simons II. Sohn Onias III., ihm entgegentrat und seine Absicht vereitelte (Makk. II 3, 4 ff.). Da wandte sich Simon an die seleukidische Regierung. Das trieb umgekehrt den Onias zum Anschluß an die aegyptische Partei und offenbar auch zur Verbindung mit Hyrkanos; so erklärt es sich, daß, als Heliodoros den Versuch machte, die Tempelschätze zu konfiszieren, Onias, als er ihm entgegentritt, hervorhebt, daß ein Teil dieser Gelder von Hyrkanos deponiert sei.

So steht die Judenschaft in den ersten Jahrzehnten des zweiten Jahrhunderts in derselben Weise in unsicher tastender Haltung zwischen Aegypten und Syrien, wie ehemals zwischen dem Pharaonenreich und den Assyrern oder Chaldaeern. Diese politischen

[1]) Soweit sie hier aufgenommen sind, werden die Angaben der Hyrkanosgeschichte als im wesentlichen geschichtlich gelten können.

und persönlichen Parteiungen haben nun zugleich den religiösen Gegensatz entfesselt, der sich bis dahin nur latent herausgebildet hatte. Die freisinnigen Elemente, die des starren religiösen Formalismus überdrüssig geworden sind und dem Hellenismus zustreben, werfen sich den Seleukiden in die Arme; es entsteht ein aufgeklärtes Reformjudentum, das vom Gesetz loskommen will und dem, soweit es überhaupt noch bestimmte religiöse Anschauungen festhält, der Gott von Jerusalem nichts andres ist, als eine von der beschränkten Denkweise der Vorfahren geschaffene und für die Massen durch die Sitte geheiligte, aber für den Gebildeten unverbindliche Sondergestalt des universellen, die Welt regierenden Himmelsgottes, genau wie der olympische Zeus der griechischen Kulturwelt. Eben diese Tendenzen hatten dazu geführt, daß die Aristokratie von Jerusalem sich Antiochos III. angeschlossen hatte (s. o. S. 127). Umgekehrt gravitierte die Masse des gläubigen Volks nach Aegypten; unter der Herrschaft der Lagiden waren sie unbehelligt geblieben, ebenso wie die sonstigen Nationalitäten, vor allem die Phoeniker, und hatten sich wohl befunden, und so sehnten sie sich nach derselben zurück[1]).

Die Tobiaden haben, als echte Geschäftsleute, die Wendung mitgemacht. Ihnen erschien es, wie kühldenkenden Politikern der Griechenwelt schon seit langem, sinnlos, daß gewaltige Massen schönen Geldes nutzlos aufgehäuft im Tempel von Jerusalem lagen „weit mehr, als man für die Opferrechnungen brauche“[2]); damit ließ sich ein lohnendes Geschäft machen, das ihnen die volle Herrschaft verschaffen konnte. So machen sie den Heliodoros darauf aufmerksam, daß diese Gelder für die Bedürfnisse des Königs verwendet werden könnten[3]); und diesem war das hochwillkommen angesichts der chronischen, durch die fortlaufenden Zahlungen an Rom noch gesteigerten Geldnot des Reichs, die schon Antiochos III. zu dem Versuch der Konfiskation eines Tempelschatzes in Elymais geführt hatte, bei dem er den Tod fand.

---

[1]) Vgl. Pol. V 86, 10 (im J. 217 nach der Schlacht bei Raphia): τῇ γὰρ οἰκίᾳ ταύτῃ (den Königen von Alexandria) μᾶλλον ἀεί πως οἱ κατὰ Κοίλην Συρίαν ὄχλοι προσκλίνουσιν.

[2]) χρημάτων ἀμυθήτων γέμειν τὸ ἐν Ἱερουσολόμοις γαζοφυλάκιον, ὥστε τὸ πλῆθος τῶν διαφόρων (des „Geldes“) ἀναρίθμητον εἶναι, καὶ μὴ προσενεγκεῖν αὐτὰ πρὸς τὸν τῶν θυσιῶν λόγον Makk. II 3, 6.

[3]) εἶναι δὲ δυνατὸν ὑπὸ τὴν τοῦ βασιλέως ἐξουσίαν πεσεῖν ταῦτα.

Heliodoros' Versuch, den Tempelschatz zu konfiszieren, wurde allerdings unter Einwirkung des Onias durch ein Wunder[1]) vereitelt. Aber dadurch wurde der innere Hader nur gesteigert; es kam zu Mordtaten, die Simon veranlaßt haben soll. Dieser beschuldigte den Onias, er habe das Wunder veranstaltet und den Heliodoros mißhandelt und dadurch das Volk der Regierung verdächtig gemacht[2]). In der Tat plante der Statthalter von Coelesyrien und Phoenikien[3]) Apollonios Sohn des Menestheus ein Einschreiten; um dem entgegenzuwirken, ging Onias an den Hof, wobei er es natürlich an Anklagen gegen Simon und seinen Anhang nicht fehlen ließ. „Er begab sich zum König," heißt es im Makkabaeerbuch, „nicht um seine Mitbürger anzuklagen" — so haben also seine Gegner, auf deren Auffassung der bei Josephus im jüdischen Krieg gegebene kurze Bericht beruht, die Sache dargestellt — „sondern um des allgemeinen Wohls der Menge wie jedes Einzelnen willen. Denn er sah, daß ohne die Fürsorge der königlichen Regierung friedliche Zustände nicht herzustellen seien und Simon sein verblendetes Treiben nicht einstellen werde"[4]).

[1]) Diesen Versuch auf den Tempelschatz kennt auch Daniel 11, 20, wo Seleukos IV. bezeichnet wird als der „der einen (Geld-)Eintreiber nach der Zier des Reichs ziehn läßt" (in LXX völlig mißverstanden). — In dem ganz späten sog. dritten Makkabaeerbuch, einem ganz armseligen Machwerk, ist bekanntlich der Versuch des Heliodoros, in den Tempel einzudringen, und das Wunder, das ihn austreibt, auf Ptolemaeos IV. Philopator nach der Schlacht bei Raphia übertragen, und daran weiter der Versuch des Königs angeknüpft, alle Juden in Aegypten abzuschlachten. der dann ähnlich wie im Estherroman vereitelt wird, eine Erzählung, die ursprünglich von Ptolemaeos VII. Euergetes II. berichtet wurde (Joseph. c. Ap. II 53 f.). Irgendwelchen geschichtlichen Wert haben diese Erfindungen nicht; was den Anlaß gegeben hat, sie an Ptolemaeos IV. anzuknüpfen, läßt sich nicht ermitteln. Vgl. Willrich, Hermes 39, 1904, 244 ff. und dazu Klio VII 1907, 293 f.

[2]) Simon beschuldigt den Onias ὡς οὗτός τε εἴη τὸν Ἡλιόδωρον ἐπιτεσεικὼς καὶ τῶν κακῶν δημιουργὸς καθεστηκώς (das wird ganz richtig sein), καὶ τὸν εὐεργέτην τῆς πόλεως καὶ τὸν κηδεμόνα τῶν ὁμοεθνῶν καὶ ζηλωτὴν τῶν νόμων ἐπίβουλον τῶν πραγμάτων ἐτόλμα λέγειν Makk. II 4, 1 f.

[3]) Für τῶν Κοίλης Φοινίκης καὶ Συρίας στρατηγόν ist natürlich wie 3, 5 Κοίλης Συρίας καὶ Φοινίκης herzustellen.

[4]) II 4, 5 f. πρὸς τὸν βασιλέα διεκομίσθη, οὐ γινόμενος τῶν πολιτῶν κατήγορος, τὸ δὲ συμφέρον κοινῇ καὶ κατ' ἰδίαν παντὶ τῷ πλήθει σκοπῶν. ἑώρα γὰρ ἄνευ βασιλικῆς προνοίας ἀδύνατον εἶναι τυχεῖν εἰρήνης ἐπὶ τὰ πράγματα καὶ τὸν Σίμωνα παῦλαν οὐ λημψόμενον τῆς ἀνοίας.

Antiochos Epiphanes

Um dieselbe Zeit wurde Seleukos IV. von Heliodoros ermordet und dieser setzte sich vollends in den Besitz der Herrschaft. Inzwischen jedoch hatte Seleukos seinen als Geisel in Rom lebenden Bruder Antiochos gegen seinen jungen Sohn Demetrios ausgetauscht. Antiochos hielt sich auf der Rückreise in Athen auf, als die Kunde von der Mordtat eintraf. Da eilte er in sein Reich, Eumenes II. von Pergamon und sein Bruder Attalos gewährten ihm Hilfe, Heliodoros wurde überwältigt, Antiochos als θεὸς ἐπιφανής, der in der Not den Menschen erschienene Gott, zum König ausgerufen[1]). Rechtlich freilich hatte er keinen Anspruch auf das Diadem, und so regte sich mehrfach eine Opposition, bei der zugleich die alte Anhänglichkeit der syrischen Lande an die Lagiden wieder hervortrat[2]). Indessen der legitime Erbe, ein zwölfjähriger Knabe, war fern in Rom, ein jüngerer Bruder desselben Seleukos wurde durch Antiochos' Vertrauten Andronikos aus dem Wege geräumt[3]), und im übrigen verstand es der neue Herrscher, durch Verbindung von Energie und Milde der Unruhen Herr zu werden. Auch der Ausgang des Hyrkanos, des Parteigängers der Lagiden, gehört in diesen Zusammenhang (o. S. 131): als er sah, daß er sich nicht mehr behaupten konnte, gab er sich selbst den Tod.

Antiochos Epiphanes war von andrem Schlage als sein indolenter Bruder, ein echter Seleukide, vielseitig begabt und voll Energie und Rührigkeit, eine der bedeutsamsten Gestalten der Dynastie, aber dabei auch, wie sie alle, krankend an dem Erbfehler einer

---

[1]) Appian Syr. 45. Dekret von Athen für die pergamenischen Herrscher: Dittenberger, Or. Gr. 248. Der Beiname ist dem jungen Ptolemaeos V. entlehnt, der ihn im J. 196 als (angeblicher) Erretter des Reichs aus der Not des Aufstandes der Aegypter erhalten hatte.

[2]) Daniel 11, 21 heißt Antiochos Epiphanes „ein Verächtlicher, dem man die Würde des Königtums nicht geben wollte, der unversehens kommt und sich durch Ränke des Königtums bemächtigt". Dazu Porphyrios bei Hieronymus: *Ant. Ep., cui primum ab his, qui in Syria Ptolemaeo favebant, non dabatur honor regius; sed postea simulatione clementiae obtinuit regnum.* Dem entspricht die Darstellung des Verhaltens des Onias und seiner Partei als Anhänger des Ptolemaeos bei Josephus Bell. I 31 ff.

[3]) Diodor XXX 7. 2. Joh. Antioch. fr. 58.

gewissen Leichtfertigkeit und Zerfahrenheit, wie sie die Mischung der Kulturen und Bevölkerungen, die das innere Wesen des Reichs bestimmte, zu erzeugen pflegt; durch die prekäre Lage, in der er sich befand, in schroffem Gegensatz zu seinen Plänen, wurde dieser Hang noch gesteigert. In der Tat mußte dieses Gefühl, auf der einen Seite der mangelnden Legitimität, auf der andern der Ohnmacht gegenüber den Geboten Roms, latent immer im Hintergrund seines Bewußtseins liegen und auf ihn drücken; dadurch werden die bizarren Züge begreiflich, die sein Bild entstellen.

Die Aufgabe, die ihm gestellt war, hat er mit voller Leidenschaft ergriffen. Es galt, das verfallende Reich, wie es ehemals sein Großvater Seleukos II. Kallinikos und dann sein Vater getan hatte, wieder fest zusammenzufassen und aufs neue zu einer unabhängigen Großmacht zu erheben. So erwachen in ihm die Traditionen des Seleukidenreichs zu vollem Leben. Die Grundlage, die ihm allein eine innere Einheit schaffen konnte, war der Hellenismus und das selbständige, sich frei entfaltende Leben der Griechenstädte. Die Gründer des Reichs, Seleukos I. und Antiochos I., sind die größten Städtegründer, welche die Weltgeschichte kennt. In der Freiheit der Städte hatte dann Antiochos II. Theos im Kampf gegen die Lagiden die Stütze gesucht, und mehr als einmal ist das Reich durch die Anhänglichkeit derselben aus schweren Gefahren errettet worden[1]); eben darum steht der König als Gott über den sich selbst regierenden Gemeinwesen und wahrt so die Einheit des Reichs. Antiochos Epiphanes hat diese Politik energisch weitergeführt; zahlreiche Städte zeigen durch den von ihnen angenommenen Namen Epiphaneia, daß sie ihm eine neue Verfassung oder eine Erweiterung und Besiedlung mit Griechen verdanken, so Hamath am Orontes, Oiniandos im östlichen Kilikien, ein Epiphaneia am Euphrat, später Arkesikerta am oberen Tigris, das offenbar im Feldzug gegen Artaxias besetzt und hellenisiert wurde, schließlich Ekbatana. Tarsos und Adana erhalten von ihm den Namen Antiochia, Mopsuhestia den Namen Seleukia am Pyramos, und die Umnennung von Edessa in Antiochia an der Kallirrhoe, sowie von

[1]) Diese Politik hat die Dynastie bis an ihr Ende befolgt, wie das Schreiben des Antiochos Grypos aus dem Sommer 109 beweist, das der Stadt Seleukia in Pierien zum Lohn für ihre Treue die Freiheit schenkt, Dittenberger, Or. Gr. 257.

Nisibis in Antiochia in Mygdonien wird gleichfalls auf ihn zurückgehn; unter diesem Namen erscheint die Stadt auf den Münzen aus seiner Regierung[1]). Es wäre sehr verkehrt, wollte man in diesen Umnennungen lediglich Äußerlichkeiten und höfische Schmeichelei sehn; sie sind vielmehr der Ausdruck einer tiefgreifenden Umwandlung des Gemeinwesens, genau wie bei der Griechenstadt, die der König an Stelle der jüdischen Gemeinde Jerusalem setzte. Eine Weihinschrift an ihn aus Babylon aus dem Hochsommer 166 bezeichnet ihn als „Retter von Asien und Gründer der Stadt“[2]). Darin gelangt die tiefgreifende Bedeutung seines Wirkens und der begeisterte Anschluß der griechischen Bevölkerung seines Reichs zu lebendigem Ausdruck; und zugleich erfahren wir dadurch, daß er auch Babylon griechisches Stadtrecht verliehn hat. Wäre unser Material nicht so über alle Maßen dürftig, so würden wir noch viel mehr derartiges erfahren.

Besonders begünstigt wurde natürlich die Hauptstadt Antiochia, die durch einen Stadtteil Epiphaneia erweitert wurde und ein neues großes Rathaus erhielt, „damit sich“, wie die Stadtchronik berichtet, „dort alle Ratsherrn mit den Bürgern und allen Eigentümern versammeln und über die auftauchenden Fragen beraten und dann das Heilsame ihm vorlegen könnten“[3]). Neben der Anlehnung an Athen hat er hier römische Institutionen eingeführt, die Ämter des Aedilen und Tribunen[4]), den elfenbeinernen curulischen Sitz und die Ämterbewerbung *in toga candida*. Denn Rom hatte es ihm während seines langen dortigen Aufenthalts angetan, und wie gewöhnlich — das letzte Menschenalter und die Gegenwart Deutschlands illustriert das besonders drastisch — warf sich die Nachahmung vorwiegend

---

[1]) Die Belege finden sich bei Steph. Byz. s. v. Ἀντιόχεια, Ἐπιφάνεια, Τάρσος, Plin. V 86. 93, Joseph. Ant. I 138. Dazu kommen die zahlreichen Städtemünzen aus seiner Zeit, in Phoenikien mit phoenikischer Legende. Vgl. Hill, Historical Greek Coins p. 143 ff.

[2]) Dittenberger, Or. Gr. inscr. 253 Βασιλεύοντος Ἀντιόχου θεοῦ, σωτῆρος τῆς Ἀσίας καὶ κτίστου τῆς πόλεως. In no. 254 ehrt die πόλις den Demokrates S. d. Byttakos, τὸν στρατηγὸν καὶ ἐπιστάτην τῆς πόλεως, τεταγμένον δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἀκροφυλακίων, καλοκαγαθίας ἕνεκεν.

[3]) Malalas p. 205 Bonn, vgl. p. 234. Strabo XVI 2. 4.

[4]) ἀγορανόμος und δήμαρχος Polyb. 26, 1, 5. Ersteres Amt kann allerdings auch schon vorher in Antiochia bestanden haben, aber schwerlich das zweite.

auf die Äußerlichkeiten. Der Juppiter Capitolinus erhielt in Antiochia einen prächtigen, von Gold strahlenden Tempel. Auch die Gladiatorenspiele hat er eingeführt, in dem Glauben, dadurch die Jugend zu kriegerischer Gesinnung erziehn zu können, zunächst zum Entsetzen der an solche Schauspiele nicht gewöhnten Bevölkerung, bis die Barbarei hier, wie später in Griechenland selbst, allmählich freudige Aufnahme fand[1]). In seiner Hauptstadt wollte er als schlichter Bürger inmitten des freien Volkes leben; so trat er selbst als Bewerber um die Ämter auf und verwaltete sie gewissenhaft, wenn er die Wahl erreicht hatte[2]). Daneben entfaltete er verschwenderisch königlichen Pomp und eine schrankenlose Freigebigkeit; und er liebte es, sich ganz frei gehn zu lassen und den momentanen Eingebungen seiner Laune zu folgen. Das führte zu manchen bizarren Szenen, in denen er seine königliche Würde völlig beiseite warf und bei verständigen Leuten Kopfschütteln und Zweifel an seiner geistigen Gesundheit aufkommen ließ[3]).

Zweifellos hat das Gebaren nicht selten zu argen Mißständen und gelegentlich zu Unruhen und Aufständen geführt. Aber seine große Aufgabe hat der König darum nicht vernachlässigt, wie er sich denn überhaupt durchweg als ein tüchtiger Feldherr und umsichtiger Politiker erwiesen hat[4]). Er brachte Heer und Flotte in vortrefflichen Stand und erhöhte sie weit über den von Rom vorgeschriebenen Bestand; vor allem entwickelte er die Reiterei und

[1]) Liv. 41, 20, 11 f. aus Polybios; vgl. Polyb. 31, 3, 5. 4, 1.

[2]) Auch in dem Schreiben an die Antiochener kurz vor seinem Tode Makk. II 9, 19 (s. die Beilage) redet er zu ihnen als ihr Mitbürger und Stratege.

[3]) Sein Treiben hat Polybios in dem bei Athenaeos mehrfach erhaltenen Fragment XXVI 1 ausführlich geschildert und bezeichnet ihn daher als Ἐπιμανής (sonst ist dies Buch leider, abgesehn von den bei Livius übersetzten Stücken, vollständig verloren). Seine Schilderung ist offenbar einseitig und gehässig. Sie ist oft wiederholt: Liv. 41, 20. Diod. 29, 32. Granius Lic. lib. 28. Ergänzend kommt die Schilderung seiner großen πομπή im J. 166 hinzu: Pol. 31, 3 ff.

[4]) Polyb. 28, 18 (= Diod. 30, 18, 1) im J. 169: Ἀντίοχος ὁ βασιλεὺς ἦν καὶ πρακτικὸς καὶ μεγαλεπίβουλος καὶ τοῦ τῆς βασιλείας ὀνόματος ἄξιος, πλὴν τῶν κατὰ τὸ Πηλούσιον στρατηγημάτων (s. u. S. 151). Ebenso Diod. 31, 16: ἔνιαι τῶν ἐπιβουλῶν τοῦ Ἀντιόχου καὶ τῶν πράξεων βασιλικαὶ καὶ θαυμάσιαι τελέως ἦσαν.

ein starkes Elefantenkorps[1]). Durch die nahen Beziehungen, in die er zu den Magnaten Roms getreten war, hoffte er einen Konflikt mit diesem vermeiden zu können[2]) und so die führende Stellung in einem selbständigen makedonisch-hellenistischen Staatensystem zu gewinnen. Freigebig spendete er an alle griechischen Staaten und schmückte Athen (wo er den herrlichen, von Pisistratos begonnenen Tempel des olympischen Zeus am Fuß der Burg aufführen ließ, und zwar durch einen römischen Baumeister D. Cossutius), Olympia, Delos, Megalopolis, Tegea, Kyzikos, Rhodos und viele andre Städte mit prächtigen Bauten und sonstigen Geschenken[3]). Athen verehrte er als das Zentrum der griechischen Bildung; er hat hier, vermutlich während seines Aufenthalts im Jahre 175, das Amt eines Münzmeisters bekleidet[4]). Dies Verhalten ist aber nicht nur ehrlicher Enthusiasmus, sondern zugleich Politik: es galt, die Sympathien der Griechenwelt zu gewinnen. Mit Perseus von Makedonien, dem schon sein Bruder Seleukos IV. seine Tochter Laodike als Gemahlin zugesandt hatte, stand er in guten Beziehungen, ebenso mit den Attaliden von Pergamon. Auf der Gegenseite stand natürlich das Lagidenreich, der getreue Vasall und Schützling Roms; und bald genug führte der alte, nie überbrückbare Gegensatz hier aufs neue in den Krieg.

Antiochos und das Reformjudentum. Einsetzung des Tobiaden Menelaos zum Hohenpriester

Sachlich völlig zutreffend gibt das erste Makkabaeerbuch die Intentionen des Königs wieder, wenn es behauptet, er habe „einen Erlaß an sein ganzes Reich entsandt, daß sie alle zu einem einzigen Volk werden und ein jedes Volk seine Sonderbräuche aufgeben

[1]) Vgl. die Schilderung des großen militärischen Festzugs in Daphne im J. 166: Polyb. XXXI 3 ff. Diod. XXXI 16.

[2]) Vgl. Liv. 42, 6, d. i. Polybios, über die Gesandtschaft, die er im J. 173 nach Rom schickte und durch die er seine Anerkennung und die Erneuerung des Bündnisses mit Rom erwirkte.

[3]) Liv. 41, 20. Polyb. 26, 1, 11. Pausan. V 12, 4. Vitruv. VII praef. 15 u. a. Vgl. Polyb. 29, 24, 13, wonach die μεγαλοψυχία des Epiphanes, im Gegensatz zu seinen Vorgängern, διάδηλος ἐγένετο τοῖς Ἕλλησιν; Geschenke an griechische Städte nach dem Sieg über Aegypten 28, 22.

[4]) S. Ferguson. Hellenistic Athens 302 ff.

solle“[1]). Den Grundsatz mag er in der Tat ausgesprochen haben, wie denn derartige allgemeine Motive in den Erlassen hellenistischer Könige, z. B. dem Philippos' V. an die Larissaeer, nicht selten sind; aber zu einem direkten Befehl dieser Art war außer bei den Juden (und Samaritanern) nirgends ein Anlaß, die andern Volksstämme standen der fremden Kultur und ihren Göttern zum mindesten nicht ablehnend gegenüber.

Dem Bestreben des Königs kamen die Tendenzen des Reformjudentums entgegen. Im Gegensatz zu Onias trat sein Bruder Jesus, der seinen Namen in der damals wie heute bei den Juden und andren Semiten, z. B. den Phoenikern, üblichen Weise dem herrschenden Volk mundgerecht zu machen suchte und in Jason umwandelte, an die Spitze der Bewegung, zugleich mit der Absicht, dadurch seinem in der Hauptstadt festgehaltenen Bruder die fette Pfründe abzujagen. Er verkündete offen, die Zeit sei gekommen, um an Stelle des alten Bundes mit Jahwe „einen Bund mit den Völkern ringsum zu setzen; denn seit wir uns von ihnen abgesondert haben, hat uns viel Unheil heimgesucht“[2]). Er fand vielfache Zustimmung;

---

[1]) Makk. I 1, 41 unter dem J. 167: καὶ ἔγραψεν ὁ βασιλεὺς πάσῃ τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ εἶναι πάντας εἰς λαὸν ἕνα καὶ ἐγκαταλείπειν ἕκαστον τὰ νόμιμα αὐτοῦ· καὶ ἐπεδέξαντο πάντα τὰ ἔθνη κατὰ τὸν λόγον τοῦ βασιλέως.

[2]) Makk. I 1, 11 ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐξῆλθεν ἐξ Ἰσραὴλ υἱὸς παρανόμος [so cod. Alex. und Venet.; im Sinait. u. a. in υἱοὶ παρανόμοι korrigiert, weil nachher im Plural fortgefahren wird], καὶ ἀνέπεισαν πολλοὺς λέγοντες· πορευθῶμεν καὶ διαθώμεθα διαθήκην μετὰ τῶν ἐθνῶν τῶν κύκλῳ ἡμῶν [im Gegensatz zu der διαθήκη ἁγία v. 15], ὅτι ἀφ' ἧς ἐχωρίσθημεν ἀπ' αὐτῶν, εὗρεν ἡμᾶς κακὰ πολλά. καὶ ἠγαθύνθη ὁ λόγος ἐν ὀφθαλμοῖς αὐτῶν. Der Name Jasons, den Makk. II gibt, wird hier mit Absicht verschwiegen, auch sonst ergänzen sich beide Schriften durchweg gegenseitig. — Das zweite Makkabaeerbuch und das zugrunde liegende Werk Jasons von Kyrene hat Niese, Kritik der beiden Makkabaeerbücher, Hermes 35, 1900, im allgemeinen (abgesehn von den Briefen cp. 1. 2) richtig beurteilt und mit der gleichartigen hellenistischen Geschichtsliteratur zutreffend in Parallele gestellt. Dagegen ist sein Urteil über das erste Buch völlig verkehrt. Er berücksichtigt garnicht, daß dasselbe hebraeisch abgefaßt ist, und sucht griechische Vorbilder, wo dieselben in Wirklichkeit im A.T. vorliegen. So bewertet er es als Geschichtsquelle viel zu gering, während er den Wert des zweiten, trotz seiner übertriebenen Zahlen, Wunder und Martyrien, richtig betont hat. Für cp. 3—6, 11 ist dieser Wert übrigens von fast allen Forschern, wenn auch widerwillig genug, anerkannt. Im übrigen s. die Beilage.

so wandte man sich an den König mit dem Antrage, in Jerusalem ein Gymnasium einzurichten und die zugehörige Institution der Ephebie, der gymnastischen und kulturellen Ausbildung der mannbaren Jugend nach dem von Athen geschaffenen Vorbild einzuführen, und erbat die Einführung des von Antiochos nach athenischem Muster nebst einem römischen Einschlag umgestalteten Bürgerrechts von Antiochia: „die Bewohner von Jerusalem sollten als Antiochener verzeichnet werden“[1]). Zugleich wurde die Ersetzung des Onias durch Jason gefordert. Die Umwandlung der Judenstadt in ein griechisches Gemeinwesen ließ eine starke Vermehrung der Einkünfte erwarten, und die tot daliegenden Tempelschätze konnte man alsdann, wie schon Heliodoros und Simon beabsichtigt hatten, für die Ausgaben des Reichs flüssig machen. Jason erbot sich, dem König für die Investitur 360 Talente (wohl aus dem Tempelschatz) „und aus einer andren Einnahme noch 80 Talente“ zu zahlen; für die neuen Privilegien, die Errichtung des Gymnasions, die Ephebie und die Verleihung des antiochenischen Bürgerrechts — wofür diejenigen, welche das neue Recht erwerben wollten, natürlich eine Gebühr zu zahlen hatten — stellte er weitere 150 Talente in Aussicht[2]). Der König ging natürlich mit Freuden auf diese Anerbietungen ein, die zugleich seinen Regierungstendenzen und seinem Geldbedürfnis entgegenkamen; er bewilligte das Gesuch, hielt den Onias in Antiochia fest, und ernannte den Jason zum Hohenpriester (175/174 v. Chr.). Die von seinen Vorgängern den Juden gewährten Privilegien wurden aufgehoben, die griechische Stadtverfassung und die Erlaubnis, das antiochenische Bürgerrecht zu erwerben, der Stadt Jerusalem verliehn. Damit wurde die Verpflichtung, das Gesetz zu befolgen, von selbst hinfällig[3]).

[1]) Makk. II 4, 9 καὶ τοὺς ἐν Ἱεροσολύμοις Ἀντιοχεῖς ἀναγράψαι.

[2]) Makk. II 4, 7 ff. Ob die Zahlen zuverlässig sind, steht dahin. Das erste Buch übergeht die Einsetzung des Jason mit Absicht, ebenso wie nachher die des Menalaos; diese Verräter werden überhaupt nicht genannt.

[3]) Makk. II 4, 10 ἐπινεύσαντος δὲ τοῦ βασιλέως ... εὐθέως πρὸς τὸν Ἑλληνικὸν χαρακτῆρα τοὺς ὁμοφύλους μετέστησε (sc. Jason), καὶ τὰ κείμενα τοῖς Ἰουδαίοις φιλάνθρωπα βασιλικὰ διὰ Ἰωάννου (s. o. S. 127, 2) ... παρώσας καὶ τὰς μὲν νομίμας καταλύων πολιτείας παρανόμους ἐθισμοὺς ἐκαίνιζεν (der ungeschickte Satzbau und das μὲν im letzten Satz, zu dem die Ergänzung fehlt, zeigt deutlich die Arbeitsweise der Epitome). Makk. I 1, 13 καὶ ἔδωκεν (Antiochos) αὐτοῖς ἐξουσίαν ποιῆσαι τὰ δικαιώματα τῶν ἐθνῶν. Nachher Makk. II

Daß die Tobiaden mit vollem Eifer in dem neuen Fahrwasser segelten, ist zweifellos; Simons Bruder Menelaos war der Vertrauensmann Jasons. Aber die Bewegung griff viel weiter: denn wenn die Menge zunächst überall mit jeder gerade modernen Bewegung läuft, so hat das intelligente Reformjudentum allezeit ein instinktives Gefühl dafür bewiesen, wohin die herrschende Strömung geht und wo sich ein gutes Geschäft machen läßt; das Streben, unter allen Umständen obenauf zu bleiben, ist für sie immer maßgebend. So wird denn der Hellenismus jetzt Mode in Jerusalem. Das Gymnasium wird am Fuß der Burg gebaut, und eifrig strömt die Jugend der besseren Stände, in griechischem Kostüm, „mit breitkrempigem Hut", zu den nackten Turnübungen und Wettspielen; man schämte sich, daß dabei die Beschneidung augenfällig wurde, und suchte sie durch künstliche Mittel zu verhüllen. Auch die Priester ließen die Opfer und den Tempeldienst im Stich und drängten sich in die Palaestra[1]). Bei jedem Anlaß wird betont, daß Jerusalem jetzt eine Griechenstadt ist: bei einem pentaeterischen Heraklesfest in Tyros, an dem der König teilnahm, schicken „die Antiochener von Jerusalem" in üblicher Weise einen Geldbeitrag. Allerdings schlug dann den Überbringern doch das Gewissen, sie baten, das Geld nicht für die Opfer, sondern zum Trierenbau zu verwenden[2]). Als dann im Jahre 172 der Ausbruch des Kriegs

---

4, 19 schickt Jason zum König θεωροὺς ὡς ἀπὸ Ἱεροσολύμων Ἀντιοχέας, d. i. Jerusalemer, die jetzt Antiochener geworden sind, und zwar nicht als Gesandte, sondern als Gottesboten, wie es sich zum Gottkönig gehört und im Seleukidenreich durchweg Brauch ist. Es ist übrigens sehr möglich, daß Jerusalem jetzt ebenso wie Tarsos, Edessa, Ptolemais, Alexandria-Charax am Euphrat und andere officiell den Namen Antiochia erhielt.

[1]) Makk. II 4, 12 (Jason) ἀσμένως ὑπ' αὐτὴν ἀκρόπολιν γυμνάσιον καθίδρυσεν, καὶ τοὺς κρατίστους τῶν ἐφ' ἡμῶν ὑποτάσσων ὑπὸ πέτασον ἤγαγεν. ἦν δὲ οὕτως ἀκμὴ τοῦ Ἑλληνισμοῦ καὶ πρόσβασις ἀλλοφυλισμοῦ διὰ τὴν τοῦ ἀσεβοῦς καὶ οὐκ ἀρχιερέως Ἰάσονος ὑπερβάλλουσαν ἀναγνείαν, ὥστε μηκέτι περὶ τὰς τοῦ ἱεροῦ λειτουργίας προθύμους εἶναι τοὺς ἱερεῖς, ἀλλὰ τοῦ μὲν νεὼ καταφρονοῦντες καὶ τῶν θυσιῶν ἀμελοῦντες ἔσπευδον μετέχειν τῆς ἐν παλαίστρῃ παρανόμου χορηγίας, μετὰ τὴν τοῦ δίσκου πρόσκλησιν, καὶ τὰς μὲν πατρῴας τιμὰς ἐν οὐδενὶ τεθειμένοι, τὰς δὲ Ἑλληνικὰς δόξας καλλίστας ἡγούμενοι. Kürzer Makk. I 1, 14 f. καὶ ᾠκοδόμησαν γυμνάσιον ἐν Ἱεροσολύμοις κατὰ τὰ νόμιμα τῶν ἐθνῶν, καὶ ἐποίησαν ἑαυτοῖς ἀκροβυστίας, καὶ ἀπέστησαν ἀπὸ διαθήκης ἁγίας.

[2]) Makk. II 4, 19, wo als Geschenk die sehr geringe Summe von 300 Silberdrachmen angegeben wird. Vielleicht ist die Zahl absichtlich

mit Aegypten in Aussicht stand und Antiochos die für die Sicherung des Grenzgebiets nötigen Anordnungen traf, wurde er in Jerusalem von Jason und der Bevölkerung prächtig aufgenommen, mit Fackelzug und Jubelgeschrei[1]).

Indessen an einer starken Opposition gegen die neue Richtung hat es natürlich nicht gefehlt. Es gab Juden genug, vor allem unter der Landbevölkerung, aber auch in der Stadt selbst, denen die fremde Kultur eine Greuel war und die lieber den Tod leiden wollten, als auch nur ein Titelchen vom Gesetz abzuweichen. Den neuen Hohenpriester mochte man vielleicht formell anerkennen, da er nun einmal aus Aharons Geschlecht stammte und von Gott zugelassen war, ebenso wie nachher die Asidaeer den Alkimos anerkannten[2]); aber „gottlos und das Gegenteil eines Hohenpriesters", wie das zweite Makkabaeerbuch sagt[3]), blieb er für sie doch, und nicht wenige werden wie das Danielbuch in dem exilierten Onias nach wie vor das geistliche Oberhaupt gesehn haben[4]). Daß es unter Jason an Verfolgungen und Bluturteilen gegen Altgläubige nicht gefehlt hat und daß sich dabei wie in allen solchen Bewegungen gemeine Begehrlichkeit und erlogene Beschuldigungen mit den politischen und religiösen Gegensätzen vermischten, wäre selbstverständlich, auch wenn es nicht durch die sogleich anzuführenden Zeugnisse bestätigt würde; und ebenso ist es natürlich, daß die verfolgte Partei ihre Hoffnungen auf Aegypten setzte, dessen Sieg herbeisehnte und in geheimen Verhandlungen dafür wirkte und eine Erhebung vorbereitete. Die Gegensätze, die schon im Kriege

zu klein angegeben, um zu zeigen, daß die Juden, die den neuen Kurs mitmachten und Geld dafür hergaben, doch nur wenig zahlreich waren. Der richtige Text ἃς (sc. δραχμὰς) καὶ ἠξίωσαν οἱ παρακομίζοντες μὴ χρῆσθαι εἰς θυσίαν ⟨διὰ τὸ μὴ προσήκειν, εἰς ἑτέραν δὲ καταθέσθαι δαπάνην. ἔπεμψεν [korrekt wäre ἐπέμφθη] οὖν ταῦτα διὰ μὲν τὸν ἀποστείλαντα εἰς τὴν Ἡρακλέους θυσίαν⟩, ἔνεκεν δὲ τῶν παρακομιζόντων [Alex. παρόντων] εἰς τὰς τῶν τριήρων παρασκευάς ist im Alexandrinus, den Swete abdruckt, durch Auslassung der in spitzen Klammern stehenden Worte entstellt.

[1]) Makk. II 4, 21 f.

[2]) Makk. I 7, 13 f.

[3]) Makk. II 4, 13, s. S. 146 Anm. 1.

[4]) Dan. 9, 26 (ebenso 11, 22); denn der „Gesalbte", der am Ende der vorletzten Jahrwoche, d. i. im J. 171, „vertilgt wird", kann nur der damals getötete Onias, nicht der verjagte und nachher noch einmal zurückkehrende Jason sein; vgl. u. S. 150, 1.

Antiochos' III. hervorgetreten waren (o. S. 127 f.), hatten sich inzwischen zu voller Schärfe entwickelt und trieben zur entscheidenden Krisis.

Bei dieser Lage glaubten die Tobiaden die Stunde gekommen, um an ihr Ziel zu gelangen. Menelaos, der Bruder Simons, wurde von Jason, dessen Vertrauen er besaß, zum König geschickt, um ihm die fälligen Gelder zu überbringen und über die durch die Lage gebotenen Maßnahmen zu verhandeln[1]). Da bot er ihm dreihundert Talente mehr[2]), wenn er ihn zum Hohenpriester einsetze; offenbar stellte er sich als den Mann dar, der durch seinen Anhang und seine Energie die drohende Bewegung ganz anders niederzuhalten und zugleich den Hellenismus voll durchzuführen vermöge als der schlaffe und doch noch durch die Traditionen seines Geschlechts gebundene Sproß des legitimen Hauses. Antiochos ging darauf ein; Menelaos erhielt das Hohenpriestertum, Jason mußte aus Jerusalem weichen und flüchtete über den Jordan ins Ammoniterland, wie ehemals der mit seinen Vorgängern verbundene Hyrkanos. Menelaos ergriff das Regiment „mit den Trieben eines wilden Tyrannen und dem Grimm eines barbarischen Raubtiers"[3]). Aber das versprochene Geld konnte er nicht aufbringen; der Kommandant der Burg Sostratos, der es abliefern sollte[4]), mahnte vergebens. So wurden beide an den Hof berufen. Menelaos übergab die Verwaltung des Priestertums seinem Bruder Lysimachos, mit dem Auftrag, die Gelder aus den Weihgeschenken des Tempels zu beschaffen[5]) — offenbar war der Tempelschatz mit seinen Depositen schon aufgebraucht —; einen Teil der goldenen Geräte hatte er selbst schon

---

[1]) Makk. II 4, 23 ἀπέστειλεν Ἰάσων Μενέλαον, παρακομίζοντα τὰ χρήματα τῷ βασιλεῖ καὶ περὶ πραγμάτων ἀναγκαίων ὑπομνηματισμοὺς τελέσοντα.

[2]) Auf die Zahl ist natürlich auch hier kein Verlaß.

[3]) Makk. II 4, 25 θυμοὺς ὠμοῦ τυράννου καὶ θηρὸς βαρβάρου ὀργὰς ἔχων.

[4]) Die Akropolis, die alte Davidsburg südlich vom Tempel, ist von der Stadt gesondert und steht unter direkter königlicher Verwaltung; hier liegt natürlich eine Garnison. Sostratos übergab seinen Posten dem Krates ὁ ἐπὶ τῶν Κυπρίων, dem Obersten eines kyprischen Regiments; in diesen Dingen ist das zweite Makkabaeerbuch durchweg ganz genau unterrichtet und offenbar völlig zuverlässig.

[5]) Makk. II 4, 39 γενομένων δὲ πολλῶν ἱεροσυλημάτων κατὰ τὴν πόλιν ὑπὸ τοῦ Λυσιμάχου μετὰ τῆς τοῦ Μενελάου γνώμης . . ., χρυσωμάτων ἤδη πολλῶν διενηνεγμένων.

nach Tyros und den benachbarten Handelsstädten verkauft, andre nahm er zu Bestechungszwecken mit sich[1]).

Inzwischen war Antiochos nach Kilikien gezogen, um eine aufständische Bewegung in Tarsos und Mallos zu unterdrücken[2]); als Reichsverweser hatte er seinen Vertrauten Andronikos zurückgelassen. Menelaos, der fürchtete, daß, wo er versagt hatte, der legitime, noch immer in Antiochia zurückgehaltene Hohepriester Onias gegen ihn ausgespielt werden könne, gewann den Andronikos durch Geschenke aus dem Golde des Tempels für sich und veranlaßte ihn, den Onias aus dem Asyl von Daphne, wohin er geflüchtet war, durch eidliche Versprechungen herauszulocken und umzubringen. Die freche Mordtat erregte große Entrüstung nicht nur bei den Juden, sondern auch bei der griechischen Bevölkerung. So ergriff Antiochos die Gelegenheit, den Andronikos zu beseitigen. Andronikos hatte früher den Seleukos, den jungen Neffen des Königs, wenn nicht in seinem Auftrag, so doch in seinem Interesse aus dem Wege geräumt, und Antiochos hatte das dulden müssen (o. S. 139); aber, wie Polybios bei diesem Anlaß sagt „die Herrscher sind gewohnt, sich aus der Gefahr durch Preisgabe ihrer Freunde zu retten“: Antiochos gab ihn, unter Betätigung seiner Entrüstung über Onias' Ermordung, der öffentlichen Meinung preis; Andronikos wurde seines Purpurgewands entkleidet, in schimpflichem Aufzug durch die ganze Stadt geführt und am Ort seiner Tat hingerichtet[3]).

---

[1]) Makk. II 4, 32.

[2]) Makk. II 4, 30, wo als Grund gewiß richtig angegeben wird διὰ τὸ Ἀντιοχίδι τῇ παλλακῇ τοῦ βασιλέως ἐν δωρεᾷ δεδόσθαι; das entspricht durchaus dem (von den Achaemeniden übernommenen) Herkommen im Seleukidenreich. Die Aufständischen rechneten natürlich auch hier auf Aegypten.

[3]) Diodor XXX 7, 2 f., natürlich nach Polybios: Ἀνδρόνικος ὁ τὸν παῖδα Σελεύκου δολοφονήσας καὶ πάλιν αὐτὸς ἀναιρεθείς, εἰς ἀσεβῆ καὶ δεινὴν πρᾶξιν ἑκουσίως ἐπιδοὺς ἑαυτὸν τῷ παθόντι τῆς ὁμοίας τύχης ἐκοινώνησεν. — οἱ γὰρ δυνάσται συνήθεις εἰσὶν ἑαυτοὺς ἐκ τῶν κινδύνων ταῖς τῶν φίλων ῥύεσθαι συμφοραῖς. Den Anlaß und Hergang seines Sturzes erzählt das zweite Makkabaeerbuch 4, 31 ff., dessen Bericht man sehr mit Unrecht verdächtigt hat; beide Quellen ergänzen sich vielmehr auf das beste. Gewiß wird dem Andronikos jetzt auch die Ermordung des Seleukos vorgeworfen worden sein, und so heißt es in dem knappen, gleichfalls auf Polybios zurückgehenden Excerpt aus Joh. Antioch. fr. 58 (FHG. IV 558) Ἀντίοχος ... τοῦ Σελεύκου τοῦ ἀδελφοῦ παῖδα ὑποτοπήσας διέφθειρεν, ἑτέροις τὸν τούτου φόνον ἐπενεγκών, ὡς δὴ καὶ διὰ φόβον διεχρήσατο; aber den Anlaß zu seiner Beseitigung gab

Der aegyptische Krieg und Antiochos' Eingreifen in Jerusalem (169 v. Chr.)

Diese Vorgänge fallen in das Jahr 170[1]). Zu Beginn des nächsten Jahres kam der seit langem drohende Krieg mit Aegypten endlich zum Ausbruch; bis dahin war er durch Verhandlungen beider Parteien in Rom hintangehalten worden. Offenbar haben die unerwarteten Erfolge des Perseus und die bedenkliche Lage, in die die Römer geraten waren, den Entschluß zur Ausnutzung des günstigen Moments hervorgerufen[2]). Die elende, von zwei ehemaligen Sklaven im Namen des jungen Königs geführte aegyptische

---

eben die Ermordung des Onias. Daß Makk. II die Ermordung des Seleukos nicht erwähnt, ist ganz natürlich; das interessiert den Verfasser nicht, wohl aber malt er das Mitleid des Königs mit dem armen Onias, um den er Tränen vergießt, breit aus. — Willrichs Behauptung, Onias' Ermordung sei eine Erfindung, er sei vielmehr nach Aegypten geflüchtet und, wie es Jos. Bell. I 33 durch Verwechslung mit seinem Sohn heißt, der Gründer des Tempels von Heliopolis, wird schon durch Dan. 9, 26 widerlegt.

[1]) In den exc. Vat. aus Diodor steht Andronikos' Hinrichtung hinter dem Ausbruch des Perseuskriegs; dann folgen die römischen Maßregeln im Winter 170/69 und Perseus' Verhandlungen mit Gentios (= Polyb. 28, 8 f.) Anfang 169. Diodor folgt in Anordnung und Inhalt genau, größtenteils wörtlich, dem Polybios; bei diesem stand mithin Andronikos' Hinrichtung in der syrischen Geschichte des J. 170. Dem entspricht, daß bei Daniel 9, 26 Onias' Ermordung an den Beginn der mit dem J. 165 schließenden Jahrwoche, also ins J. 171 (Dez. 172) gesetzt wird; Andronikos' Hinrichtung fällt dann etwa ein Jahr später. Die Chronologie von Daniel 9 ist, von dem Schlußtermin, der Tempelweihe am 25. Kislew (Dezember) 165 (Makk. I 4, 52. II 10, 5) aus zurückgerechnet:

Babyl. Exil 7 Jahrwochen = 654—606 v. Chr.
Zeit der Restauration 62 Jahrwochen = 605—172.
Letzte Jahrwoche:
a) vom Tode des „Gesalbten" (Onias) bis zur Abschaffung des Kultus ½ Jahrwoche = Dez. 172 bis Juni 168;
b) kultlose Zeit bis zum Ende ½ Jahrwoche (= 3½ Jahre Daniel 12, 7 = 1290 Tage Dan. 12, 11) = Juli 168 bis Dez. 165.

Daß die Daten für das Exil und die Rückkehr historisch falsch sind, bedarf keiner Ausführung; um so wertvoller sind die letzten, der Gegenwart des Verfassers entnommenen Daten.

[2]) Polybios hat die Bedrängnis der Römer und das Geschick, mit dem sie durch Nachgiebigkeit ihre Lage zu bessern suchten, ausführlich geschildert: Diod. 30, 8, vgl. Polyb. 28, 5, 6.

Regierung war, obwohl sie den Krieg provoziert hatte, nur ganz unzulänglich vorbereitet; so konnte Antiochos mit seinem starken Heer durch die Wüste in Aegypten eindringen. Nach einem leichten Siege nahm er Pelusion durch eine unfeine List[1]) und brachte das ganze Land in seine Gewalt; der junge König Philometor fügte sich der fremden Oberhoheit. Aber davon wollte die Hauptstadt Alexandria nichts wissen, in der der Stolz auf die ehemalige Machtstellung des Reichs noch ganz lebendig war; hier rief man, im Einvernehmen mit Philometors Schwester und Gemahlin Kleopatra, dessen Bruder Euergetes II. zum König aus und schlug einen Angriff des Antiochos ab. Darauf kehrte dieser gegen Ende des Sommers nach Syrien zurück; in Aegypten sollte Philometor als sein Schützling regieren und seinen Bruder niederwerfen, in der Grenzfeste Pelusion ließ er eine starke Besatzung zurück[2]).

Inzwischen hatte in Jerusalem die Ausplünderung der Tempelschätze durch Menelaos' Bruder Lysimachos (s. o. S. 148) zu einem Aufstand der erbitterten Volksmassen geführt; eine von Lysimachos aufgebotene Schar von 3000 Mann „unter einem gewissen Auran, einem eben so alten wie ruchlosen Mann“[3]), wurde mit Steinen, Knütteln und Altarasche zersprengt, Lysimachos selbst mit zahlreichen andern bei der Schatzkammer erschlagen. Der König zog den Vorgang in Tyros vor sein Gericht. Der Rat von Jerusalem beauftragte drei Männer mit der Rechtfertigung und der Klage gegen Menelaos. Aber der König entschied zu dessen Gunsten. Nach dem Bericht des zweiten Makkabaeerbuchs hatte Menelaos einen einflußreichen Beamten, Ptolemaeos Sohn des Dorymenes, bestochen, und dieser zog den König während der Verhandlung in den schattigen Säulengang, damit er sich erhole. Diese Szene ist gewiß authentisch. Indessen es liegt auf der Hand, daß Antiochos garnicht umhin konnte, an der eingeschlagenen Politik und darum

[1]) Deshalb wird er von Polybios 28, 18 (= Diod. 30, 18, 2, s. o. S. 142, 4) getadelt.

[2]) Der erste Krieg gegen Aegypten wird Makk. I 1, 20 ganz richtig ins J. 143 Sel. = 170/69 gesetzt, d. i. in den Sommer 169. Dazu stimmen, wie Niese betont hat, die aus Polybios und Diodor erhaltenen Angaben durchaus. Daß Antiochos nur zwei und nicht etwa drei oder gar vier Feldzüge gegen Aegypten geführt hat, bedarf keiner Erörterung mehr.

[3]) Makk. II 4, 40 προηγησαμένου τινὸς Αὐρανοῦ προβεβηκότος τὴν ἡλικίαν, οὐδὲν δὲ ἧττον καὶ τὴν ἄνοιαν.

auch an Menelaos festzuhalten; der Aufstand in Jerusalem konnte ihm nur als eine Erhebung zugunsten Aegyptens erscheinen. Die jüdischen Berichte gehn über diese Beziehungen mit Stillschweigen hinweg; aber die Lage war derart, daß die Sympathien und Hoffnungen der Altgläubigen notwendig auf Aegypten gerichtet waren und ihr Aufstand, mochte er auch aus rein religiösen Motiven hervorgegangen sein, tatsächlich nichts andres war als eine Diversion zugunsten Aegyptens.

So wurden die drei Gesandten zum Tode verurteilt[1]) und Menelaos in seiner Machtstellung bestätigt, die er zur Unterdrückung seiner Gegner rücksichtslos ausnutzte[2]). Im Herbst 169, auf der Rückkehr vom aegyptischen Feldzuge, kam Antiochos selbst aufs neue nach Jerusalem, mit großer Gefolgschaft[3]). Zum Entsetzen der Frommen führte ihn der Hohepriester Menelaos selbst ins Allerheiligste; er räumte den Tempel gründlich aus, auch der goldene Altar, der Leuchter, die Schaubrottische, die Opfergeräte, der Vorhang wurden weggeführt, das Gold von der Front des Tempels abgeschält. Daß es dabei nicht ohne Blutvergießen abging, ist selbstverständlich, so arg auch Jason von Kyrene übertrieben hat, wenn er binnen drei Tagen nicht weniger als 40 000 Menschen durch die blindwütenden Truppen erschlagen, ebensoviele als Sklaven verkauft werden läßt; auch seine Angabe, daß die Beute 1800 Talente betragen habe, wird viel zu hoch sein[4]).

---

[1]) Jason von Kyrene hat Makk. II 4, 47 ihr Schicksal mit einer für den Vulgärstil der griechischen populären Historiographie typischen Phrase geschildert, die dem Epitomator so schön schien, daß er sie aufgenommen hat: τοῖς ταλαιπώροις, οἵτινες εἰ καὶ ἐπὶ Σκυθῶν ἔλεγον, ἀπελύθησαν ἀκατάγνωστοι, τούτοις θάνατον ἐπέκρινεν. Daß ihr Schicksal bei den Tyriern vielfach Mitleid erregt hat und sie das demonstrativ durch Teilnahme am Leichenbegängnis bekundeten, wird richtig sein.

[2]) Makk. II 4, 50 Μενέλαος . . . ἔμενεν ἐπὶ τῇ ἀρχῇ, ἐπιφυόμενος τῇ κακίᾳ, μέγας τῶν πολιτῶν ἐπίβουλος καθεστώς.

[3]) Makk. I 1, 20 ἐν ὄχλῳ βαρεῖ = Dan. 11, 29 „mit großem Troß (?)“ hebr. ברכוש, Theodotion ἐν ὑπάρξει πολλῇ, LXX ἐν χρήμασι πολλοῖς.

[4]) Er hat diese Vorgänge hinter den zweiten aegyptischen Feldzug, ins J. 168, versetzt, so daß das zweite Blutbad durch Apollonios unmittelbar darauf folgt (Makk. II 5, 11 ff.). Indessen die Darstellung des ersten Buchs, die beides trennt und die Ausplünderung durch Antiochos ins J. 143 Sel. = 170/69 setzt, bei der Rückkehr vom ersten aegyptischen Kriege, wird durch Daniel 11, 28 ff. bestätigt. In welches der beiden

Diese Vorgänge sind natürlich auch von den griechischen Historikern berichtet worden; aber begreiflicherweise hatten die jüdischen Schriftsteller wenig Neigung, ihre Darstellung aufzunehmen, und so begnügt sich Josephus mit einer kurzen, fast inhaltlosen Erwähnung[1]). Erhalten ist uns nur, was Posidonios, der natürlich den Polybios benutzt, bei Gelegenheit der Eroberung Jerusalems[2])

Jahre die Einsetzung der Kommandanten in Jerusalem und Sichem Makk. II 5, 22 ff. gehört, bleibt zweifelhaft. Dagegen wird der Überfall Jerusalems durch Jason wohl mit Recht Makk. II 5, 5 ff. ins J. 168 gesetzt; da fügt er sich in die Zeitverhältnisse sehr gut ein. Vorher hat Jason (5, 2 ff.) eine ausführliche Schilderung der Vorzeichen der Katastrophe gegeben, ganz in der Manier der griechischen rhetorischen Geschichtsschreibung. — Zu Makk. I 1, 24, am Schluß des Berichts über die Plünderung durch Antiochos, καὶ ἐποίησεν φονοκτονίαν, καὶ ἐλάλησεν ὑπερηφανίαν μεγάλην, bemerkt Wellhausen: „φονοκτονία ist nicht Mord, sondern Schändung, vgl. LXX Num. 35, 33. Psalm 105, 37 und Schleussners Lexikon. Es wird damit das Vorhergehende zum Schluß zusammengefaßt und beurteilt, nicht nachträglich das allerschlimmste noch hinzugefügt. Die Angabe Makk. II 5, 12 ist falsch; auch Daniel 11, 28 steht nichts von Blutvergießen." Aber Josephus Ant. XII 247 πολλοὺς ἀπέκτεινεν τῶν τἀναντία φρονούντων hat es als „Mord" verstanden; und so harmlos, wie Wellhausen denkt, ist es gewiß nicht zugegangen.

[1]) c. Ap. II 83 f.: „Daß Antiochos den Tempel aus Geldgier geplündert hat, *cum non esset hostis, et super nos auxiliatores suos et amicos adgressus est nec aliquid dignum derisione illic invenerit,* bezeugen Polybios, Strabo, Nikolaos Dam., Timagenes, Kastor, Apollodor; *omnes dicunt pecuniis indigentem Antiochum transgressum foedera Iudaeorum et spoliasse templum auro argentoque plenum.*

[2]) S. u. Kap. VII. Diese Eroberung Jerusalems hat in der Überlieferung einen weit nachhaltigeren Eindruck gemacht als die Kämpfe unter Epiphanes. Daher Tacitus Hist. V 8: *postquam Macedones praepolluere, rex Antiochus demere superstitionem et mores Graecorum dare adnisus, quominus taeterrimam gentem in melius mutaret, Parthorum bello prohibitus est; nam ea tempestate Arsaces desciverat. tum Judaei, Macedonibus invalidis, Parthis nondum adultis (et Romani procul erant), sibi ipsi reges inposuere.* Dieser Antiochos ist natürlich Sidetes, nicht Epiphanes. In Tacitus' Schilderung der Juden gehn überhaupt manche Angaben auf Posidonios zurück, aber mit zahlreichen Zusätzen und Erfindungen; so erscheint auch bei ihm der Eselsgott, dessen Verehrung durch eine alberne Geschichte erklärt wird, die zugleich die Heiligung des siebenten Tages motiviert: eine Eselsherde führt die schon Verschmachtenden in der Wüste zu einem Quell, den Moses auffindet, und so gelangen sie am siebenten Tage nach Palaestina. Dem Eselsgott opfern sie dann. dem Ammon und Apis zum Tort, einen Widder und einen Ochsen, usw.

durch Antiochos Sidetes im Jahre 134 davon erzählt hat[1]), als die Ratgeber desselben fordern, er solle diese Gelegenheit benutzen, um dies mit aller Welt in ständiger Feindschaft lebende Volk zu vernichten[2]). Sie schildern seinen Ursprung von aegyptischen Aussätzigen ganz in der Weise, wie es seit Manetho in der antisemitischen Literatur üblich ist, und berufen sich darauf, daß Antiochos Epiphanes nach Besiegung der Juden in die Tempelcella gegangen sei, die gesetzlich nur der Priester betreten darf; hier habe er das Bild eines langbärtigen Mannes gefunden, der ein Buch in der Hand hält und auf einem Esel reitet, wie er vermutete, des Moses. Er wird von Haß gegen ihre allen Völkern erwiesene Menschenfeindlichkeit erfaßt und von Eifer erfüllt, ihre menschenfeindlichen und gesetzwidrigen Sitten zu beseitigen. So opfert er auf dem Altar im Freien eine große Sau, besprengt mit dem Blut sowohl das Bild wie die heiligen Bücher, nimmt den immer brennenden Leuchter fort und zwingt den Hohenpriester und die übrigen Juden, von dem Schweinefleisch zu essen. Dieser Bericht schließt zwar die Maßregeln von 168 gleich an die von 169 an, stimmt aber sonst, abgesehn von dem Bilde, mit den jüdischen Angaben überein und wird das Auftreten des Antiochos im wesentlichen richtig wiedergeben.

Auch den Samaritanern ist es nicht besser ergangen, nur daß wir über diese nichts Näheres erfahren. Das Vorgehn des Königs war nicht speziell gegen Jerusalem, sondern gegen das Judentum überhaupt gerichtet und betraf die rivalisierende Ketzergemeinde eben so gut wie die Orthodoxen. An einer Reformbewegung, die seiner Politik entgegenkam, wird es auch bei den Samaritanern nicht gefehlt haben[3]). In beide heiligen Städte wurde eine Be-

[1]) Erhalten durch Photios aus Diod. 34, 1.

[2]) μόνους γὰρ ἁπάντων ἐθνῶν ἀκοινωνήτους εἶναι τῆς πρὸς ἄλλο ἔθνος ἐπιμιξίας καὶ πολεμίους ὑπολαμβάνειν πάντας.

[3]) Josephus XII 257 ff. gibt einen Brief der „Gemeinde der Sidonier in Sichem“ (vgl. XI 344, wo die Samaritaner dem Alexander erklären Ἑβραῖοι μὲν εἶναι, χρηματίζειν [„sie hießen“] δ' οἱ ἐν Συκίμοις Σιδόνιοι, aber Juden seien sie nicht) an Antiochos, der korrekt βασιλεῖ Ἀντιόχῳ θεῷ Ἐπιφανεῖ angeredet wird: sie seien sidonischen (d. i. phoenikischen oder kanaanaeischen) Ursprungs, begrüßen das Einschreiten des Königs gegen die πονηρία der Juden und bitten, daß ihr Tempel des ἀνώνυμος auf dem Garizim in einen Tempel des Zeus Hellenios (statt des Zeus Xenios

satzung gelegt, nach Jerusalem unter dem Phryger Philippos, der Menelaos' reformatorische Maßregeln kräftig unterstützte, auf den Garizim unter Andronikos.

Der zweite aegyptische Feldzug und das Verbot des jüdischen Kultus (168 v. Chr.)

Antiochos' Erwartung, Philometor von Aegypten werde durch den Kampf mit seinem Bruder an ihn gefesselt bleiben, hat sich nicht erfüllt; der Druck der im Lande und in der Beamtenschaft herrschenden Traditionen zwang die Brüder zur Versöhnung. Eine gemeinsame Regierung wird begründet, in der die Königin Kleopatra ihren beiden Brüdern gleichberechtigt beigesellt wird[1]), die Hilfe der Achaeer und vor allem die Roms wird angerufen. So zog Antiochos im Frühjahr 168[2]) von neuem nach Aegypten; er forderte jetzt die Abtretung von Pelusion und von Cypern. Auch diesmal war ein ernstlicher Widerstand unmöglich; Antiochos rückte gegen Alexandria vor, während seine Flotte die aegyptische bei Cypern schlug. Aber inzwischen hatte sich die Lage auf dem makedonischen Kriegsschauplatz zugunsten Roms gewendet, und am 22. Juni fiel die Entscheidung bei Pydna. Jetzt konnte der römische Senat seine bisherige scheinbar neutrale Haltung aufgeben und ein Machtwort sprechen: allbekannt ist, wie auf die Kunde von dem Siege bei

Makk. II 6, 2) umgewandelt werde. Der König gewährt die Bitte am 18. μηνὸς Ἑκατομβαιῶνος Ὑρκανίου (?) im J. 146 (= 167/6 v. Chr.). Diese Schriftstücke sind deutlich jüdische Fälschungen. — An Diaspora und Propaganda hat es natürlich auch bei den Samaritanern nicht gefehlt, wenn auch in viel beschränkterem Umfange als bei den Juden; namentlich in Aegypten sind sie bekanntlich ziemlich zahlreich. Josephus XIII 74 ff. erzählt im Anschluß an die Gründung des Oniastempels, daß eine Disputation zwischen Juden und Samaritanern vor Ptolemaeos Philometor veranstaltet wird, bei der die Unterliegenden den Tod erleiden sollen; der judenfreundliche König entscheidet natürlich zugunsten der Juden. Etwas Tatsächliches mag dem wohl trotz aller Ausmalung zugrunde liegen.

[1]) Strack, Dynastie der Ptolemaeer 33 f.

[2]) Fälschlich sagt Hieronymus, der zweite Feldzug des Antiochos sei *post biennium* erfolgt (Comm. in Dan. 11, 29 f.); das ist irrtümlich daraus gefolgert, daß nach Makk. I 1, 29 die zweite Heimsuchung Jerusalems μετὰ δύο ἔτη ἡμερῶν nach der ersten stattgefunden hat. Das ist auch ganz richtig: die erste fällt 143 Sel. = 170/69 v. Chr., die zweite 145 = 168/7, aber jene in die zweite, diese in die erste Hälfte des Seleukidenjahres.

Pydna der römische Gesandte C. Popillius Laenas nach Alexandria eilte und durch sein herrisches Gebot den Antiochos zur Räumung Aegyptens und Cyperns und zum Verzicht auf alle seine Forderungen zwang.

Die Kunde von Roms Einschreiten und der durch seine Nachgiebigkeit bezeugten Ohnmacht des Königs muß sich wie ein Lauffeuer durch alle Welt verbreitet haben; das Gerücht steigerte sie dahin, daß Antiochos gestorben sei[1]). Diese Gelegenheit benutzte der verjagte Hohepriester Jason zu dem Versuch, die Herrschaft wiederzugewinnen: mit 1000 Mann überfiel er plötzlich die Stadt, schloß Menelaos in der Burg ein und begann unter seinen Gegnern schonungslos aufzuräumen[2]). Aber eine feste religiöse Stellung und einen Anhang, auf den er sich hätte stützen können, besaß er nicht: den Altgläubigen war er ein Abtrünniger, die Reformpartei hatte ihn zugunsten des rücksichtslosen Rivalen fallen lassen. So blieb ihm nichts als ein Schreckensregiment. Indessen behaupten konnte er sich nicht; als Antiochos' Rückkehr bevorstand, hat er Jerusalem geräumt. Auch im Ostjordanlande brach seine Macht zusammen; er wurde durch den Nabataeerfürsten Aretas verdrängt und hat nach mancherlei Abenteuern — auch in Sparta hat er angeklopft — schließlich in Aegypten eine Zuflucht gefunden[3]). Vermutlich ist sein Neffe Onias, der Sohn des von ihm verdrängten Hohenpriesters, mit ihm dorthin gekommen; hier hat dieser dann, als der legitime Erbe des von Gott eingesetzten Priestergeschlechts, von Philometor und Kleopatra die Erlaubnis erhalten, als Ersatz des geschändeten Heiligtums von Jerusalem den Tempel von Leontopolis in der Nähe von Heliopolis zu gründen[4]).

---

[1]) γενομένης δὲ λαλιᾶς ψευδοῦς, ὡς μετηλλαχότος Ἀντιόχου τὸν βιόν, Makk. II 5, 5.

[2]) ὁ δὲ Ἰάσων ἐποιεῖτο σφαγὰς τῶν πολιτῶν (so V; die übrigen τῆς πόλεως) τῶν ἰδίων ἀφειδῶς.

[3]) Aus Makk. II 5, 9 ist nicht sicher zu entnehmen, ob seine Verbindung mit Sparta (πρὸς Λακεδαιμονίους ἀναχθεὶς ὡς διὰ τὴν συγγένειαν τευξόμενος σκέπης) vor oder nach dem Aufenthalt in Aegypten fällt; doch ist das erstere wahrscheinlicher.

[4]) Josephus Ant. XII 387 und XX 285 setzt die Flucht des jungen Onias (den er fälschlich zum Neffen des Menelaos macht und Bell. I 33. 423 mit seinem Vater zusammenwirft, s. o. S. 150 Anm.), nach der Ermordung des Menelaos und Einsetzung des Alkimos im J. 163. Aber es ist wenig

Auch sonst hat die politische Niederlage des Königs den Anlaß zu Aufständen gegeben, so in der blühenden Phoenikerstadt Arados, die seit dem Jahre 259 die Stellung einer dem Reich föderierten Freistadt besaß; dadurch wurde ein Feldzug gegen das Küstengebiet notwendig[1]). Nur um so dringender war es geboten, die Grenzprovinz zu sichern. In Jasons Handstreich konnte Antiochos nur einen neuen Versuch des Abfalls unter Führung des abgesetzten Hohenpriesters erblicken; dessen Parteigänger fielen für ihn mit den hartnäckigen Altgläubigen zusammen. Innerlich war er durch den erzwungenen Abzug aus Aegypten aufs tiefste erschüttert; und wenn er seinen Groll gegen Rom tief in der Brust verschließen mußte[2]), ist es begreiflich, daß die rebellischen Untertanen seinen Zorn nur um so stärker zu fühlen bekamen. Er war entschlossen, an der eingeschlagenen Politik unentwegt festzuhalten; nur auf diesem Wege konnte er hoffen, die Einheit und die Unabhängigkeit seines Reichs zu behaupten und für die Zukunft zu sichern.

Mit der Ausführung des Strafgerichts beauftragte er den Obersten eines Myserregiments Apollonios[3]). Er lagerte vor der Stadt und erklärte, er komme in friedlicher Absicht. Aber am Sabbat rückte er ein und ließ die Soldaten auf die Festversammlung los: mit den Gläubigen sollte gründlich aufgeräumt werden[4]). Ein wildes Morden

---

wahrscheinlich, daß Onias bis dahin in Jerusalem gelebt hat; nach Jasons Abzug war für ihn im Machtbereich des Menelaos schwerlich noch eine Möglichkeit der Existenz. — Steckt nicht in Makk. II 5, 8 ff. über Jason: εἰς Αἴγυπτον ἐξεβράσθη . . . καὶ ὁ πλῆθος ἀτάφων ἐκρίψας ἀπένθητος ἐγενήθη, καὶ κηδείας οὐδ' ἥστινος οὔτε πατρῴου τάφου (so V; die übrigen νόμου) μετέσχεν eine Anspielung auf den Tempel von Leontopolis? Wenn er dort begraben wurde, so gilt das dem Verfasser natürlich als illegitim.

[1]) Porphyrios bei Hieron. in Dan. 11, 44: *(ex Aegypto) rediens capiet Aradios resistentes et omnem in litore Phoenices vastabit provinciam.*

[2]) Vgl. Polyb. 31, 5 = Diod. 31, 17.

[3]) τὸν Μυσάρχην Ἀπολλώνιον Makk. II 5, 24, lange Zeit töricht als „Erzbösewicht" mißverstanden. Wie im Anschluß an Hitzig Wellhausen, Gött. Nachr. 1905, 156. 161 erkannt hat, heißt er Makk. I 1, 29 durch falsche Übersetzung des hebraeischen מס („Myser", als „Tribut" gedeutet) ἄρχων φορολογίας. Die Zahl seiner Truppen (22 000 Mann) hat Jason von Kyrene in üblicher Weise gewaltig übertrieben.

[4]) Daß Andronikos den Auftrag hatte τοὺς ἐν ἡλικίᾳ πάντας κατασφάξαι, τὰς δὲ γυναῖκας καὶ τοὺς νεωτέρους πωλεῖν (Makk. II 5, 26), ist natürlich Übertreibung; oder vielmehr, die Apostaten, denen er Schutz bringen

begann; zahlreiche Frauen und Kinder wurden als Sklaven verkauft, die Habe konfisziert, die Häuser niedergebrannt. Auch die Stadtmauern wurden niedergerissen, das alte Jerusalem sollte vom Erdboden verschwinden und durch eine neue hellenistische Stadt ersetzt werden. Diese wurde südlich vor dem Tempel in der alten Burg Davids angelegt und stark befestigt, die Abtrünnigen, die Anhänger des Königs, hierher überführt und durch heidnische Ansiedler verstärkt[1]).

Darauf erging ein Edikt des Königs[2]), das den jüdischen Kultus sowohl in der orthodoxen wie in der samaritanischen Form aufhob und bei Todesstrafe untersagte; auch diese widerspenstigen Völkerschaften sollten, wie alle Bewohner des Reichs, die universellen Gottheiten der Kulturwelt anerkennen und verehren. Im Eingang des Edikts war, dem Stil der Zeit entsprechend, dies Motiv offen ausgesprochen. Im ersten Makkabaeerbuch ist es, wie oben S. 143 erwähnt, in die Angabe umgesetzt, daß „der König an sein ganzes Reich schrieb, sie sollten alle zu einem Volk werden und jeder seine überkommenen Bräuche aufgeben; und alle die Völker nahmen die Weisung des Königs an“[3]); in Wirklichkeit wird der Wortlaut

---

sollte, werden überhaupt nicht mehr als Juden angesehn. Im übrigen decken sich die Berichte in Makk. I 1, 29 ff. und II 5, 24 ff. (zur Chronologie s. o. S. 150, 1) vollständig und werden durch Dan. 11, 29 ff. bestätigt.

[1]) Vgl. Dan. 11, 39: „in die Festungen wird er das Volk eines fremden Gottes setzen; die, welche ihn anerkennen, wird er zu Herrschern über Viele machen und ihnen Land zum Lohn zuweisen.“ Über die Zerstörung Jerusalems vgl. auch Makk. I 4, 38. II 8, 33. Daß in der Akra auch abtrünnige Juden saßen, sagt Makk. I 6, 21 (vgl. 4, 2) ausdrücklich.

[2]) Nach Jerusalem wurde es von einem γέρων Athenaios überbracht, Makk. II 6, 1.

[3]) I 1, 42. Makk. II 6, 1 gibt nur das Verbot: ἀναγκάζειν τοὺς Ἰουδαίους μεταβαίνειν ἀπὸ τῶν πατρίων νόμων καὶ τοῖς τοῦ θεοῦ νόμοις μὴ πολιτεύεσθαι. Daniel 11, 36 ff. ist das Edikt in die Prophezeiung umgesetzt: „der König wird nach seinem Belieben handeln, sich überheben und groß machen gegen jeden Gott, und gegen den Gott der Götter Ungeheuerliches reden. Auch die Götter seiner Väter wird er nicht beachten, weder die Lust der Frauen (LXX ἐπιθυμίᾳ γυναικῶν; damit ist wohl sicher die Nanaia von Elymais gemeint, s. u. S. 220 f.), noch sonst einen Gott, sondern sich über alles groß machen, und statt dessen den Gott der Festungen (s. u. S. 159, 1) ehren, einen Gott, den seine Väter nicht gekannt haben, mit Gold, Silber, Edelsteinen und Kleinodien.“ Der Anstoß, den der Verfasser nimmt, ist, daß der König von Syrien, der nach seiner Auffassung die aramaeischen Volksgötter verehren sollte, statt dessen einen fremden, griechischen Gott einführt.

gewesen sein, daß wie alle andern Völker des Reichs dieselben Götter und Lebensordnungen anerkennen, so jetzt auch die Juden (und Samaritaner) das gleiche tun sollen.

Diesem Befehl entsprechend wurde der Tempel des Jahwe, des „Himmelsgottes" von Jerusalem, in einen Tempel des olympischen Zeus[1]), der auf dem Garizim, wohl mit Anspielung auf den Mischcharakter der Samaritaner, den ihre zum Hellenismus neigenden Führer nach den jüdischen Berichten scharf betonten (s. o. S. 154, 3), in einen Tempel des „gastlichen" oder „fremden" Zeus Xenios[2]) umgewandelt.

Diese Maßregeln wurden nach Daniel im Hochsommer 168 durchgeführt; in den Makkabaeerbüchern werden sie dagegen erst auf den 15. oder 25. Kislew (Dezember) verlegt, denselben Tag, an dem drei Jahre später das Fest der Tempelreinigung begründet wurde[3]).

[1]) Daniel 11, 31. 12, 11 wird aus dem „Idol des Himmels" שקוץ (ה)שמים mit echt jüdischer Verdrehung ein „Idol der Verwüstung" שקוץ שֹׁמֵם oder „des Verwüsters" מְשֹׁמֵם βδέλυγμα ἐρημώσεως (daraus Makk. I 1, 54) gemacht. Wie es zu erklären ist, daß er Dan. 11, 38 als „Gott der Festungen" bezeichnet wird, ist bekanntlich ein ungelöstes Rätsel; schon Theodotion hilft sich damit, das Wort nicht zu übersetzen (θεὸν μαωζείν), vgl. Hieronymus zu der Stelle: *rursum pro Deo Maozim, quod habitur in Hebraico, Aquila transtulit deum fortitudinum, LXX deum fortissimum* (der bekanntlich nur in einer Handschrift erhaltene Text von LXX läßt es aus). Porphyrios kam auf den unglücklichen Einfall, es als „Gott von Modin" (der Heimat der Makkabaeer) zu deuten; die bei den Modernen beliebte Deutung auf Juppiter Capitolinus ist sprachlich und sachlich sinnlos.

[2]) Bei Josephus XII 257 ff. wird er durch den Zeus Hellenios ersetzt; oder ist das das richtige, Ζεὺς ξένιος Makk. II 6, 2 eine Verdrehung?

[3]) Makk. I 1, 54, wo als Datum auffallender Weise der 15. Kislew 145 Sel. gegeben wird, im Widerspruch mit I 4, 52 ff. und II 10, 5, die den 25. Kislew, das Datum der Tempelreinigung, als identisch mit dem der Entweihung nennen. Über Daniels Daten s. o. S. 150, 1; nach Dan. 12, 11 sind „von der Zeit der Abschaffung des Opfers, um das Idol der Verwüstung aufzustellen, 1290 Tage", d. i. 43 dreißigtägige Monate = 3½ Jahre, wie v. 7 und c. 7, 25 angegeben ist. Dann folgt: „selig wer ausharrt und 1335 Tage erreicht"; diese anderthalb Monate mögen etwa die Zeit bis zum Eintreffen der Kunde von Antiochos' Niederlage in Elymais sein. Unmittelbar nachher ist das Danielbuch geschrieben; es erwartet einen neuen Einbruch des „Königs des Nordens" in Palaestina und einen dritten Krieg mit Aegypten, was sich bekanntlich nicht erfüllt hat, und dann die Schlußkatastrophe und die Erlösung durch das Eingreifen

Das ist offenbar eine ungeschichtliche Mache, die mit dem zeitgenössischen und daher zweifellos richtigen Zeugnis Daniels in schroffem Widerspruch steht. Mit der Aufrichtung des Götterbildes hielten zugleich die heidnischen Kultbräuche ihren Einzug, die den Juden eine Greuel waren: „das Heiligtum füllte sich mit Ausschweifungen und Festgelagen (κῶμοι) der Heiden, die sich mit Dirnen erlustigten und in den heiligen Vorhöfen Weibern beiwohnten und sogar ins Innere brachten, was sich nicht geziemte; und der Altar wurde mit vom Gesetz untersagten ungebührlichen Dingen gefüllt“[1]). „Auch in den Landorten Judas ringsum bauten sie Altäre, und an den Haustüren und auf den Straßen räucherten sie“[2]). Allmonatlich wurde, wie es in den hellenistischen Staaten Brauch war, das Geburtsfest des Königs gefeiert und die Juden gezwungen, am Opferschmaus teilzunehmen; das Dionysosfest wurde mit einem Festzug in Efeukränzen gefeiert[3]). Die Ausübung des jüdischen Kultus dagegen wurde rücksichtslos verfolgt: „man konnte weder die Sabbatruhe halten noch die von den Vorfahren überkommenen Feste feiern noch überhaupt sich als Juden bekennen“[4]). Überall in den Landorten sorgten königliche Beamte und Häscher für die Durchführung der neuen Ordnung, und die benachbarten Griechenstädte wurden angewiesen, ihre strikte Durchführung von den in ihnen ansässigen Juden zu erzwingen[5]). Die Gesetzbücher, deren man habhaft werden konnte, wurden verbrannt, die Besitzer hingerichtet[6]). Vor allem die Beschneidung war streng verboten. Zwei Frauen, die

Michaels. — Wie die 2300 „Abend Morgen“ (LXX ἕως ἑσπέρας καὶ πρωὶ ἡμέραι δισχίλιαι καὶ τριακόσιαι) von der Aufhebung des Opfers bis zum Siege des Rechtes in der absichtlich ganz dunkel gehaltenen Stelle 8, 14 zu deuten sind, ist ganz unsicher.

[1]) Makk. II 6, 4 f.

[2]) Makk. I 1, 55.

[3]) Makk. II 6, 7. Die Skulpturen Syriens und Palaestinas zeigen bekanntlich, wie populär auch hier Dionysos (der unter anderem auch mit dem nabataeischen Gott Dhu-šarâj identifiziert wurde) und seine Symbole gewesen sind. Bei den jüdischen Synagogen dagegen (Kohl und Watzinger. Antike Synagogen in Galilaea, 29. Veröffentlichung der deutschen Orientges. 1915) fehlt der Efeu natürlich, während die Palme gern verwendet wird.

[4]) Makk. II 6, 6.

[5]) Makk. I 1, 51. 54. II 6, 8.

[6]) Makk. I 1, 56 f.

ihre neugeborenen Kinder beschnitten hatten, wurden diese um die Brust gehängt, und sie in öffentlichem Aufzug durch die Stadt geführt und von der Mauer herabgestürzt[1]). Es spielten sich dieselben Szenen ab, wie ein paar Jahrhunderte später bei den Christenverfolgungen. Man zwang die Juden zum Verzehren des geopferten Schweinefleisches — ein doppeltes Verbrechen in ihren Augen —, und wer sich weigerte, wie der greise Eleazar, einer der angesehnsten Schriftgelehrten, wurde zum Tode geführt; auch hier fehlt es nicht an dem Versuch der Behörden, den Widerstrebenden durch Zureden dazu zu bringen, die in ihren Augen harmlose Nahrung zu verzehren, um so der Notwendigkeit zu entgehn, das Todesurteil zu sprechen[2]). Eine Schar von Gläubigen, die in eine Höhle bei Jerusalem geflüchtet war, um hier den Sabbat zu feiern, wurde durch den Kommandanten Philippos (o. S. 155) überfallen und durch Feuer vertilgt; Widerstand wagten sie, dem Gesetze getreu, nicht zu leisten[3]).

Diese Schilderungen entsprechen vollständig dem, was uns Posidonios, d. i. Polybios, über die Maßnahmen[4]) und Absichten des Königs berichtet hat (o. S. 154). Als sein Berater wird der schon erwähnte Ptolemaios Sohn des Dorymenes genannt, der Statthalter von Coelesyrien (zu dem Palaestina gehört) und Phoenikien[5]); in ihm haben wir offenbar den leitenden Staatsmann für die Religions-

[1]) Makk. II 6, 10, in I 1, 60 f. verallgemeinert.

[2]) Makk. II 6, 18 ff. (vgl. I 1, 62 f.). Die Eleazargeschichte ist gewiß im wesentlichen historisch; die folgende Geschichte von den sieben Brüdern und ihrer Mutter, die der König selbst zum Genuß von Schweinefleisch zwingen will, ist dagegen eine romantische Märtyrergeschichte derselben Art, wie so viele christliche. (In der Diatribe περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ, dem sog. vierten Makkabaeerbuch, das bei Eusebius hist. eccl. III 10, 6 [daraus Hieron. vir. ill. 13] dem Josephus zugeschrieben wird, ist sie zu einer breiten moralisierenden Predigt benutzt.)

[3]) Makk. II 6, 11. Den Feuertod, neben dem durch das Schwert und dem Verkauf in die Sklaverei, erwähnt auch Dan. 11, 33.

[4]) Zusammengefaßt werden die Befehle des Königs Makk. I 1, 45 ff.: κωλῦσαι ὁλοκαυτώματα καὶ θυσίας καὶ σπονδὴν ἐκ τοῦ ἁγιάσματος, καὶ βεβηλῶσαι σάββατα καὶ ἑορτάς, καὶ μιᾶναι ἁγίασμα καὶ ἁγίους, οἰκοδομῆσαι βωμοὺς καὶ τεμένη καὶ εἴδωλα, καὶ θύειν ὕεια καὶ κτήνη κοινά, καὶ ἀφιέναι τοὺς υἱοὺς αὐτῶν ἀπεριτμήτους . . . καὶ ὃς ἂν μὴ ποιήσῃ κατὰ τὸ ῥῆμα τοῦ βασιλέως, ἀποθανεῖται.

[5]) Makk. II 6, 8; vgl. I 3, 38. II 8, 8.

politik zu erkennen. Es konnte scheinen, als werde sie binnen wenigen Jahren zum Ziele führen und das Judentum vertilgen. Wohl blieb die Landbevölkerung größtenteils renitent, und Felsen und Wüste füllten sich mit Flüchtigen; aber die Schergen des Königs und ihr Anhang warteten den Sabbat ab und hieben sie dann widerstandslos nieder[1]). Gerade die treuesten Anhänger des Gesetzes waren eben infolge ihres Glaubens am wenigsten imstande, aktiven Widerstand zu leisten: denn im Grunde widerspricht ja schon jedes selbständige Handeln dem Gesetz und greift Gott vor. Der Fromme darf um keinen Preis auch nur ein Titelchen vom Gesetz abweichen; aber er soll ruhig erdulden, was Gott über ihn verhängt. Die große Heimsuchung ist die Strafe für die Sünden des Volks, von der die Propheten so viel geredet haben; aber sie ist zugleich ein Zeichen dafür, daß die Weltkatastrophe und die große Wandlung, die Aufrichtung des messianischen Reichs an Stelle des „Reichs der Völker" unmittelbar bevorsteht. So bleibt dem Gläubigen nichts, als sich in Geduld zu fügen und abzuwarten, wann Gott ans Werk gehn und den „Rest" seines auserwählten Volkes erretten will.

So schienen diese Kreise, das wahre Israel, rettungslos dem Untergang geweiht. Zahlreiche andre aber gehorchten dem Befehl, teils weil sie innerlich bereit waren, die Wandlung mitzumachen, teils weil ihnen die sittliche Kraft fehlte, dem Tode zu trotzen. Wohl mochte Vielen das Gewissen schlagen, wenn sie vom Gesetz abfielen, um Leben und Habe zu retten, und wenn sie sich durch die Belohnungen und Ehren verlocken ließen, die ihnen reichlich in Aussicht gestellt wurden; und unter den Urhebern der Bewegung mochte manch einer kopfscheu werden, als er sah, wohin sie führte. „Die, welche die heimischen Ehren für nichts geachtet hatten, die hellenischen Anschauungen dagegen für wunderschön hielten," sagt Jason von Kyrene[2]), „gerieten dafür in eine schlimme Lage; die, deren Sitten sie nacheiferten und denen sie es in allem gleichtun wollten, wurden jetzt ihre Feinde und Bestrafer." Sie hatten sich hellenisieren und dabei doch Juden und jüdische Priester bleiben wollen; so traf sie der Lohn der Halbheit, sie wurden von der Bewegung verschlungen, die sie in selbstsüchtiger Absicht hervor-

[1]) Makk. I 2, 29 ff.
[2]) Makk. II 4, 15 ff.

gerufen hatten. Aber sie konnten nicht zurück; auch Menelaos, der Hohepriester Jahwes, hat ohne Zweifel, wie Posidonios berichtet, an der heiligen Stätte dem olympischen Zeus geopfert und Schweinefleisch gegessen. „Viele von Israel hatten Wohlgefallen an dem vom König verordneten Dienst, opferten den Götterbildern, und profanierten den Sabbat. Den vom König bestellten Aufsehern schlossen sich aus dem Volk gar viele an, alle, die vom Gesetz abtrünnig wurden; und sie übten Böses im Lande und zwangen Israel, sich in allen möglichen Schlupfwinkeln zu verbergen"[1]).

So ist mehrere Monate lang die Durchführung des Religionsedikts erzwungen worden, ohne auf aktiven Widerstand zu stoßen. Das änderte sich, als im Jahre 167 die Kommissare des Königs in das Dorf Modeïn, nordwestlich von Jerusalem, an der Straße nach Joppe, kamen, hier einen Altar aufrichteten und die Bevölkerung zum Opfern heranholten. Der greise Priester Mattathias, zugleich das angesehenste Geschlechtshaupt, lehnte den Versuch, ihn durch Verheißungen zu gewinnen, schroff ab, zog das Schwert, stieß „mit dem Eifer seines Ahnherren Pinchas" einen opfernden Juden sowie den königlichen Beamten nieder und stürzte den Altar um. Dann zog er mit seinen fünf Söhnen an der Spitze der Ortsbevölkerung ins Gebirge; und hier faßte man den Beschluß, fortan auch am Sabbat einen Angriff abzuwehren und nicht kampflos zugrunde zu gehn. Dieser Beschluß hat die Wendung herbeigeführt; auch die Chasidaeer überwanden ihre Gewissensbedenken und stimmten zu. Zugleich ging man gegen die Abtrünnigen vor; wer von ihnen in die Hände der Aufständischen fiel, wurde erschlagen, die Altäre umgestürzt, die Knaben beschnitten. Mattathias ist kurz darauf gestorben, sein Sohn Judas „der Hämmerer" (Makkabaeus) setzte den Kleinkrieg um so nachdrücklicher fort[2]). —

[1]) Makk. I 1, 43. 52, vgl. Daniel 9, 27. 11, 32. 12, 10. Das zweite Makkabaeerbuch spricht von diesen Leuten nicht weiter; ihm sind diese Abtrünnigen keine Juden mehr.

[2]) Makk. I 2. Das Monatsdatum der Erhebung des Mattathias ist leider nicht überliefert. Jason hat ihn bekanntlich überhaupt nicht erwähnt, sondern stellt von Anfang an seinen Sohn Judas in den Vordergrund: er flüchtet gleich nach dem Massaker des Apollonios zu zehnt ins Gebirge (5, 27), sammelt Verwandte und Anhänger um sich und beginnt den Guerillakrieg (8, 1 ff.). Das ist auch ganz zutreffend; Mattathias hat ja nur den ersten Anstoß gegeben, eine weitere Rolle hat er nicht

Wir werfen noch einmal einen Blick auf die knappe Zusammenfassung dieser Vorgänge, welche Josephus im Eingang der Geschichte des jüdischen Kriegs nach einer griechischen Quelle, wahrscheinlich Nikolaos, gegeben hat und die in letzter Linie offenbar auf Polybios zurückgeht. „Als Antiochos Epiphanes mit Ptolemaeos VI. im Streit über Coelesyrien[1]) lag, brach bei den Juden ein Bürgerzwist unter den maßgebenden Männern aus, da keiner, der im Ansehn stand, es mehr ertragen wollte, sich seinesgleichen unterzuordnen, sondern ihr Ehrgeiz auf Gewinnung der Herrscherstellung gerichtet war[2]). Da verjagte Onias, einer der Hohenpriester[3]), als er die Übermacht gewonnen hatte, die Söhne des Tobias aus der Stadt. Die aber flohen zu Antiochos, baten ihn, in Judaea einzufallen, und boten sich ihm als Führer an. Der König, der sich schon lange mit dieser Absicht trug[4]), ging darauf ein, zog mit großer Heermacht aus, eroberte die Stadt, und tötete eine große Menge von Anhängern des Ptolemaeos; seine Soldaten ließ er zügellos rauben, er selbst plünderte den Tempel und stellte die täglichen

---

mehr gespielt, und so begreift es sich, daß Jason von diesen Vorgängen nichts erfahren hat. Aber darum mit Niese den Bericht von Makk. I für Erfindung zu erklären, ist ganz verkehrt. — Das Geschlecht des Mattathias und Judas führt bekanntlich den Namen Hasamonaer, οἱ Ἀσαμωναίου παῖδες. Aber eben darum ist es falsch, zu fordern, daß einer der Vorfahren (nach Niese der Vater des Judas) den Namen Hasmonai geführt habe oder daß dieser in Συμεών, dem Großvater des Mattathias Makk. I 2, 1 stecke (Wellhausen). Bei Josephus Bell. I 36 ist er in Ματθίας υἱὸς Ἀσαμωναίου Geschlechts-, nicht Vatersname, wie im A.T. so oft; Arch. XII 265 stellt er, unter Benutzung von Makk. I 2, 1, den Eponymos korrekt an die Spitze des Stammbaums (Ματταθίας υἱὸς Ἰωάννου τοῦ Συμεῶνος τοῦ Ἀσαμωναίου); Makk. I hat statt dessen M. Ἰωάννου τοῦ Συμεών, ἱερεὺς τῶν υἱῶν Ἰωαρείβ.

[1]) Für περὶ ὅλης Συρίας ist offenbar mit Aldrich (den Niese dafür anführt) περὶ Κοίλης Συρίας zu lesen.

[2]) στάσεως τοῖς δυνατοῖς τῶν Ἰουδαίων ἐμπεσούσης . . ., ἡ φιλοτιμία δ' ἦν αὐτοῖς περὶ δυναστείας, ἑκάστου τῶν ἐν ἀξιώματι μὴ φέροντος τοῖς ὁμοίοις ὑποτετάχθαι.

[3]) Dieser Ausdruck, εἷς τῶν ἀρχιερέων, hat viel Anstoß erregt: es liege hier schon der Sprachgebrauch der herodianischen und römischen Zeit vor, als die Hohenpriester rasch wechselten. Aber die Quelle wollte den Onias offenbar nur als einen aus der geschichtlichen Serie der Hohenpriester, nicht etwa als einen aus einem Kollegium bezeichnen.

[4]) ὡρμημένος πάλαι.

Opfer ab, auf drei Jahre sechs Monate. Der Hohepriester Onias aber entfloh zu Ptolemaeos und erhielt von ihm einen Platz im heliopolitischen Gau, wo er nach dem Vorbild Jerusalems eine Ortschaft und einen Tempel erbaute."

Die dreieinhalb Jahre sind aus Daniel entnommen; im folgenden wird dann die Erzählung des ersten Makkabaeerbuchs knapp zusammengezogen, mit mehrfachen Entstellungen[1]). Auch die angeführten Sätze enthalten mehrere Fehler: Onias III. hat die Tobiaden wohl zurückgedrängt, aber, soviel wir sehn können, nicht vertrieben, Antiochos' Angriff auf Jerusalem ist zwar durch ihr Auftreten herbeigeführt, aber erst drei Jahre nach Menelaos' Einsetzung erfolgt, und Onias ist nicht erst im Jahre 168 gestürzt worden, sondern schon 171 ermordet, und nicht er, sondern sein gleichnamiger Sohn ist der Gründer des Tempels von Heliopolis (s. o. S. 156). Aber trotzdem ist die Skizze aus heidnischer Feder[2]) für uns von großem Wert, gerade weil sie von den tieferen religiösen

---

[1]) Die Religionsverfolgung, Verbot der Beschneidung, Zwang zum Opfern von Schweinen auf dem Altar, die zahlreichen Hinrichtungen werden nach Makk. I erzählt, aber zum Vollzieher der Befehle fälschlich Bakchides gemacht; dann erhebt sich Mattathias mit seinen fünf Söhnen, erschlägt den Bakchides, besiegt und verjagt die Feldherrn des Antiochos, und gewinnt die Herrschaft, in der ihm dann sein ältester (!) Sohn Judas folgt.

[2]) In der Quelle müssen die Hergänge natürlich viel eingehender erzählt worden sein, als in dem Auszug des Josephus; vor allem über die Tobiaden wird sie genauere Angaben enthalten haben. — In der Archaeologie hat Josephus bekanntlich von XII c. 5 an dem ersten Makkabaeerbuch nacherzählt, aber daneben seine ältere Darstellung oder deren Quelle eingesehn und durch die Kontamination den Bericht der Hauptquelle arg entstellt. Der Hohepriester Jesus (Jason) tritt nach dem Tode seines Bruders Onias unter Beiseiteschiebung von dessen unmündigem Sohn in der στάσις, von der das Bellum redet, seinem jüngeren Bruder Menelaos (dem Josephus gleichfalls den Namen Onias beilegt) mit der Mehrheit des Volks entgegen, während ἐκ τῆς Μενελάου μοίρας οἱ Τωβίου παῖδες ἐγένοντο (in Wirklichkeit war auch Menelaos ein Tobiade); Menelaos und die Tobiaden flüchten zu Antiochos, bieten ihm die Hellenisierung der Juden an, und erhalten die Erlaubnis zur Erbauung eines Gymnasiums. Josephus hat also den Jesus (Jason) an die Stelle von Onias III., den Menelaos an die Jasons gesetzt, und die Konfussion noch dadurch gesteigert, daß er diesen gleichfalls Onias nennt. Irgendwelche brauchbaren Nachrichten enthält dieser Abschnitt nicht.

Gegensätzen, aus denen der Konflikt erwachsen ist, garnichts weiß. Dafür werden neben den scharf betonten persönlichen Rivalitäten die politischen Beziehungen zu Aegypten hervorgehoben, welche die jüdischen Berichte absichtlich verschweigen. Dadurch wird bestätigt, daß sowohl die hohenpriesterliche Partei wie die Orthodoxen ihre Hoffnungen auf Aegypten gesetzt hatten und eben darum von Antiochos schonungslos verfolgt wurden. Eine objektive Geschichtsforschung würde diese Beziehungen aus dem zeitlichen Zusammenfallen der Ereignisse in Judaea mit dem aegyptischen Kriege erschließen; aber es ist sehr willkommen, daß sie uns hier ausdrücklich bezeugt sind. Dem heidnischen Historiker, der die politischen Vorgänge darstellen und erläutern wollte, mußten sie natürlich als das maßgebende Moment erscheinen, während er für die inneren, religiösen Vorgänge, die mit den persönlichen Motiven zusammenwirken, weder Verständnis noch Interesse haben konnte.

VI

Die gesetzestreue Opposition

Die Literatur aus dem Religionskampf

In die Schärfe der inneren Gegensätze und die Erbitterung, mit der von beiden Seiten gekämpft wurde, gewähren uns die Schriften, die in diesen Kämpfen aus dem Lager der Gläubigen hervorgegangen sind, einen lebendigen Einblick; erst durch sie lernen wir die entscheidende Krisis, welche das Judentum durchgemacht hat, voll verstehn und in ihrer ganzen Tragweite würdigen. Es sind die schon oben S. 44 ff. besprochenen Schriften, die teils jetzt entstanden, teils durch bedeutsame Zusätze erweitert worden sind.

In das Testament Lewis sind Stücke eingelegt, die im schroffsten Gegensatz gegen die Verherrlichung Lewis und die sonst überall in den Testamenten eingeschärfte unbedingte Unterordnung unter seine Söhne gegen seine späteren Nachkommen die schwersten Anklagen erheben. Lewi verkündet seinen Kindern, er wisse aus einer Schrift Henochs[1]), daß ihr „am Ende der Zeiten gottlos werden und gegen den Herrn die Hände in jeglicher Bosheit erheben werdet, so daß eure Brüder sich eurer schämen und alle Heiden spotten". „Was sollen die Heiden tun, wenn ihr in gottlose Finsternis versinkt und einen Fluch über euer Geschlecht bringt und das Licht des Gesetzes, das euch zur Erleuchtung eines jeden Menschen gegeben ist, dadurch aufheben wollt, daß ihr das Gegenteil der göttlichen Gebote lehrt!"[2]). Eingehend werden ihre Sünden geschildert:

[1]) Diese Schrift, die eben in dieser Zeit entstanden sein muß und in den betreffenden Abschnitten durchweg zitiert wird, ist uns nicht erhalten; von den zahlreichen auf Henochs Namen verfaßten Offenbarungen ist, wie gerade die Entdeckung des slawischen Henochbuchs gezeigt hat, nur ein Teil auf uns gekommen.

[2]) Test. Lev. 14, vgl. Bousset, ZNTW. I 168 und meine Abhandlung über den Damaskustext S. 17.

„ihr werdet die Opfer des Herrn stehlen und von seinen Anteilen die auserlesenen Stücke rauben, die ihr dann in Verachtung (des Gesetzes) mit Huren verzehrt; als Gebot des Herrn werdet ihr die Habgier lehren[1]), verheiratete Frauen werdet ihr entweihn, die Jungfrauen Jerusalems schänden, mit Dirnen und Ehebrecherinnen euch verbinden, Töchter der Heiden zu Weibern nehmen und sie durch gesetzwidrige Zeremonien reinigen und es treiben wie Sodom und Gomorrha; ihr werdet euch stolz auf das Priestertum aufblähn und gegen die (übrigen) Menschen erheben, aber zugleich euch aufblähn gegen die Gebote Gottes, das Heilige verspotten und mit ihm verächtlich Scherz treiben." So wird, wie es vorher heißt, „Jerusalem es nicht aushalten können angesichts eurer Schlechtigkeit, so daß der Vorhang des Tempels zerreißt, um sie nicht mehr zu verbergen. Dafür werdet ihr gefangen unter die Völker verteilt werden, und unter die Füße getreten zu Schande und Fluch werden"[2]).

Mit voller Anschaulichkeit schildern diese Worte die Zustände der Seleukidenzeit, das Treiben des Jason und Menelaos und ihres Anhangs aus der Priesterschaft, denen es zum Entsetzen der Frommen nur darauf ankam, ihre fetten Pfründen zu behaupten, die aber mit dem Gesetz innerlich vollkommen gebrochen hatten und sich mit Vergnügen der Lizenz und den Ausschweifungen des heidnischen Kultus hingaben, bis dann das Verderben auch über sie hereinbricht[3]). Es ist die letzte Zeit am Ende der siebzig Jahr-

[1]) ἐν πλεονεξίᾳ τὰς ἐντολὰς τοῦ Κυρίου διδάξετε, d. h. ihr werdet nur das lehren, was eurer Habgier zugute kommt.

[2]) c. 10. Dann besinnt sich der Verfasser, daß ja zur Zeit des Patriarchen Lewi Jerusalem noch garnicht existiert, und so fügt er ganz naiv hinzu ὁ γὰρ οἶκος, ὃν ἂν ἐκλέξηται Κύριος, Ἱερουσαλὴμ κληθήσεται, καθὼς περιέχει βίβλος Ἐνὼχ τοῦ δικαίου.

[3]) Bousset ZNTW. I 190 f. möchte diese Stücke ins Ende der Makkabaeerzeit setzen und verweist auf die Schilderungen in den salomonischen Psalmen 1. 2. 8, welche die Katastrophe unter Pompejus durch die Sünden des Volkes, Gottlosigkeit, Schändung der Opfer, und vor allem geschlechtliche Ausschweifungen erklären. Natürlich: Sünder gab es zu allen Zeiten in genügender Zahl, wenn auch im verborgenen (αἱ ἁμαρτίαι αὐτῶν ἐν ἀποκρύφοις. καὶ ἐγὼ οὐκ ἤδειν 1, 7), und wenn ein Strafgericht eintritt, muß eine Schuld vorliegen. Aber wie matt und nebensächlich wird dieselbe behandelt im Gegensatz zu den hier in Frage stehenden Abschnitten der Testamente! Das Interesse ist vielmehr durchaus auf das

wochen, auf die, mit Berufung auf Henoch, wie bei Daniel die Prophezeiung des Jeremias gedeutet wird, die große Heimsuchung unmittelbar vor dem Eintritt der Weltwende. „In dem siebenten Jubilaeum[1]) wird eine Befleckung (μιασμός, Schändung des Heiligen) sein, die ich nicht sagen kann vor den Menschen; aber die sie begehn, werden es selbst wissen." In der siebenten, abschließenden Woche „werden Priester kommen, die Götzendiener, Ehebrecher, geldgierig, übermütig, gesetzlos, schwelgerisch, Knaben- und Viehschänder sind"; dann aber folgt das Gericht und die Tage der Herrlichkeit. In dieser Zeit „werdet ihr das Priestertum profanieren, die Opfer schänden, das Gesetz beseitigen, die Worte der Propheten mißachten, durch Verdrehung gerechte Männer verfolgen und Fromme hassen, die Worte der Wahrhaftigen verabscheuen und einen Mann, der die Gesetze erneuern will, einen Verführer nennen und schließlich töten, da ihr seine Gerechtigkeit nicht kennt"[2]).

Strafgericht über den Frevler Pompejus und die erhoffte Errettung gerichtet. Es kommt hinzu, daß die entscheidenden Züge der wirklichen Apostasie — von der zur Zeit des Pompejus oder überhaupt nach dem Siege der Orthodoxie unter den Makkabaeern garkeine Rede mehr sein kann; das ist in dem vorhergehenden Kampfe definitiv erledigt — und das weitere anschauliche Detail, welches die Testamente geben, völlig fehlt; vgl. weiter Kap. VIII. Mit Recht sagt Schürer, Gesch. III[4] 349: „das würde am besten auf die vormakkabaeische Zeit passen"; aber er hat nicht gewagt, die Konsequenzen zu ziehn.

[1]) Die Rechnung in Lewi 16 f. ist ganz konfus. Mit den 70 Jahren des Exils bei Jeremia, die wie im Daniel als 70 Jahrwochen (490 Jahre) gedeutet werden, ist die Henoch 93 vorliegende Anschauung zusammengeworfen, welche die gesamte Zeit von der Schöpfung bis zur Gegenwart in 7 „Wochen" zerlegt, von denen die ersten sechs durch Henoch, Noah, Abraham, Moses, Salomo, Elia bezeichnet sind. Den Abschluß der sechsten bildet das Exil, die siebente reicht von da bis zum großen Strafgericht; dann folgt die achte Woche „der Gerechtigkeit" und weiter die neunte und zehnte bis zum abschließenden Weltgericht. In Lewi 17 treten an Stelle der 7 Wochen 7 Jubilaeen (das wären 343 oder 350 Jahre), jedes mit einem Priester; die Einzelangaben sind nicht deutbar. Aus dem 7. Jubilaeum wird dann die 5. und die 7. Woche erwähnt, von denen letztere der bei Daniel 9, 25 ff. (oben S. 150, 1) entspricht. Eine klare Anschauung hat der Verfasser mit seinen Angaben schwerlich verbunden.

[2]) c. 16, nach dem Armenier hergestellt von Bousset, ZNTW. I 169 und von Charles. Der griechische Text hat die Worte fälschlich auf Jesus bezogen und danach interpoliert.

Da lernen wir die Opposition kennen und die Versuche der gläubigen Partei, das Gesetz aufrecht zu erhalten und neu zu festigen, die von den Machthabern gewaltsam unterdrückt werden.

Wie die Priester beteiligen sich auch die Laien an der Sünde. „In Henochs Buch", verkündet Dan seinen Nachkommen[1]), „habe ich gelesen, daß euer Beherrscher der Satan ist, und daß alle Geister der Unzucht und der Überhebung dem Lewi gehorchen werden, um bei Lewis Söhnen ihren Sitz zu nehmen und zu bewirken, daß sie sündigen vor dem Herrn. Und auch meine Söhne nähern sich dem Lewi und begehn mit ihm zusammen alle Sünden; und die Söhne Judas werden sich der Habgier ergeben und das fremde Gut rauben wie Löwen."

Gleichartig sind einzelne Einlagen im Jubilaeenbuch. Bei dem Gebot der Beschneidung verkündet der Engel des Angesichts dem Mose[2]), „daß die Kinder Israel gegen diese Ordnung treulos sein und ihre Söhne nicht beschneiden werden gemäß diesem Gesetze . . ., alle Söhne Belîʿals werden ihre Söhne unbeschnitten lassen wie sie geboren sind". Dafür wird sie ein schweres Strafgericht treffen; „denn sie haben ihre Glieder gemacht wie die Heiden, so daß sie vertrieben und ausgerottet werden von der Erde". Das gibt eine genaue Datierung; denn nur unter Antiochos Epiphanes und sonst niemals, weder vorher noch nachher, haben die Juden versucht, die Beschneidung abzuschaffen. — An Abrahams Tod ist eine Schilderung der fortschreitenden moralischen und physischen Degeneration der Menschen angefügt, die zur Verkürzung ihrer

[1]) Dan 5. Hier ist die Interpolation ganz offenkundig; vorher wird ihnen verkündet, daß sie „in den letzten Tagen vom Herrn abfallen, Lewi erzürnen und gegen Juda sich auflehnen werden, während doch der Engel Gottes diese beiden leitet"; da werden die Daniten heidnischen Götzendienst und Unzucht treiben. Das bezieht sich natürlich auf die vorexilische Zeit; die ursprüngliche Fortsetzung ist διὰ τοῦτο ἀπαχθήσεσθε [σὺν αὐτοῖς] ἐν αἰχμαλωσίᾳ . . . καὶ οὕτως ἐπιστρέψαντες πρὸς Κύριον ἐλεήσεσθε κτλ. Dazwischen ist dann der diesen Sätzen diametral widersprechende Abschnitt eingeschoben, der im Text angeführt ist. Am Schluß folgt dann eine christliche Interpolation. — Auch die bei den übrigen Stämmen vorkommende Verkündigung des Abfalls und Götzendienstes (Juda 18. 23. Seb. 9. Napht. 4. Asser 7. Benj. 9) scheint sich auf die vorexilische, nicht auf die Seleukidenzeit zu beziehn, wenn auch eine in dieser vorgenommene Erweiterung sehr wohl möglich ist.

[2]) 15, 33 f.

Lebensdauer führt[1]). „Und in diesem Geschlecht werden die Kinder ihre Eltern und alten Leute schelten wegen der Sünde und Ungerechtigkeit ... und weil sie den Bund verlassen; denn sie alle haben böse gehandelt, und jeder Mund redet Sünde ... Und sie werden streiten, diese mit jenen, Junge mit Alten, Alte mit Jungen, der Arme mit dem Reichen, der Niedrige mit dem Großen, der Bettler mit dem Mächtigen wegen des Gesetzes und des Bundes[2]); denn sie haben Gebot und Bund und Fest und Monat und Sabbat und Jubilaeen und alle Rechtsbestimmung vergessen." So wird der Krieg über sie kommen; „aber sie werden nicht umkehren, bis viel Blut auf Erden vergossen wird. Die sich gerettet haben, werden nicht auf den Weg der Wahrheit von ihrer Bosheit umkehren, sondern sie werden sich zu Betrug und Reichtum erheben, daß ein jeder all seines Nächsten Gut nehme, und sie werden den großen Namen nicht in Wahrheit noch in Gerechtigkeit nennen, und das Allerheiligste werden sie durch ihre Unreinheit und die Verderbnis ihrer Befleckung beschmutzen." Diese Schilderung deckt sich genau mit den Vorgängen, die wir kennen gelernt haben. So kann dann das göttliche Strafgericht nicht ausbleiben: „er wird sie dem Schwert und Gericht, der Gefangenschaft, Plünderung und Vernichtung preisgeben. Und er wird wider sie die Sünder der Heiden" — Antiochos und seine Gehilfen — „erwecken, bei denen kein Erbarmen und keine Gnade ist, die auf niemanden Rücksicht nehmen, weder auf alt noch auf jung, auf niemanden" — das Eingreifen des Königs und das Blutbad in Jerusalem trifft die schuldigen Urheber der Bewegung, die Anhänger Jasons, ebensosehr wie die Gläubigen — „denn böser sind sie und stärker, Böses zu tun, als alle andern Menschenkinder. Und sie werden gegen Israel Gewalt tun und gegen Jakob Sünde, und es wird viel Blut auf der Erde vergossen werden; und es ist keiner, der sammelt, und keiner, der begräbt. In jenen Tagen werden sie schreien und rufen und beten, daß sie aus der Hand der sündigen Völker gerettet würden, aber keiner ist, der gerettet wird." Dann aber tritt die Umkehr ein: „in jenen Tagen werden die Kinder anfangen, die Gesetze zu suchen und auf den

[1]) c. 23, 16 ff.

[2]) Deutlich tritt hervor, daß der Kampf für das Gesetz von den unteren Schichten des Volks ausgeht, während die höheren abtrünnig werden.

Weg der Gerechtigkeit umzukehren", und so kann die Rückwendung zu den gesegneten Tagen der Vorzeit und die Verlängerung des Lebens von Geschlecht zu Geschlecht eintreten, die im Anschluß an Jesaja 65 ausgemalt wird.

Am lebendigsten aber führt uns der Damaskustext in diese Zeit ein, da er nicht, wie die andern, die Maske eines uralten Propheten annimmt, sondern unmittelbar aus der Gegenwart heraus redet. Die Gemeinde des neuen Bundes steht selbstverständlich ganz auf dem Boden des Gesetzes; aber als der Abfall und die Verfolgung der Gläubigen zunahm, haben sie „nach dem Hinscheiden des Lehrers des Einzigen", des Begründers des Bundes — ob derselbe eines natürlichen Todes gestorben oder von den Feinden umgebracht ist, erfahren wir nicht; es liegt nahe, an den „Gerechten" zu denken, der nach dem Testament Lewis (o. S. 169) das Gesetz erneuern will, aber von den Gegnern verlästert und schließlich getötet wird — darin das Anzeichen erkannt, daß „die Endzeit des Frevels", der große Abfall vor dem unmittelbar darauf folgenden Weltgericht (o. S. 114), gekommen sei, und sind ausgewandert, um sich als der von Gott auserwählte und mit Namen gerufene Rest, der Erbe der Verheißung und das wahre Israel, dem Untergang zu entziehn, durch den die „Männer des Kampfes" (Jes. 41, 12), „die mit dem ‚Mann der Lüge' wandeln, hinweggerafft werden". Das entspricht genau der Weisung, welche die eschatologische Rede Marcus 13 den Christen gibt und der diese bei der Belagerung Jerusalems durch die Auswanderung nach Pella gefolgt sind. Als Aufenthaltsort für das Exil ist, im Anschluß an darauf gedeutete Stellen des Amos (5, 26 f.) und Jesaja (7, 17), das Gebiet von Damaskus gewählt, und über die Einrichtung der hier zu gründenden Gemeinden werden ausführliche Rechtsordnungen gegeben. Das Strafgericht erwartet man von „dem Haupt der Könige der Griechen", d. i. Antiochos, auf den der Spruch Deut. 32, 33 gedeutet wird. Das zeigt, daß die Auswanderung vor das Eingreifen desselben und das Blutbad in Jerusalem, also spätestens etwa ins Jahr 170 zu setzen ist. Die darauf folgenden Ereignisse werden denn auch nirgends erwähnt oder angedeutet, alles weitere gehört der Zukunft an, die sich gemäß den Worten der Propheten gestalten wird. Auch würden, wenn die Religionsverfolgung durch den König schon begonnen hätte, die Auswanderer gewiß nicht in dessen Machtbereich, sondern entweder

in die Wüste oder etwa wie Onias und sein Anhang nach Aegypten gezogen sein. Die Schrift bezieht sich ausschließlich auf die Kämpfe, die sich innerhalb der jüdischen Parteien abgespielt haben, und dadurch wird sie nur um so wertvoller.

An der Spitze der Gegner steht ‚der Mann des Spottes' (Jes. 28, 14), der ‚auf Israel Wasser der Lüge träufeln ließ' (Micha 2, 6. 11), ‚sie irren ließ in pfadloser Öde' (Ps. 107, 40), um ‚niederzureißen die ewigen Berge' (Hab. 3, 6), abzulenken von den gerechten Pfaden, und ‚die Grenze zu verrücken, die die Vorfahren ihrem Erbbesitz gesetzt hatten' (Hosea 5, 10. Deut. 19, 14), auf daß sie ereile ‚der Fluch des Bundes' (Deut. 29, 20), sie auszuliefern ‚dem Racheschwert, das den Bundesbruch rächt' (Lev. 26, 25). In dieser Weise werden die Worte der Schrift durchweg verwendet und auf die gegenwärtige Situation gedeutet. Dieser falsche Prophet, einer von denen, die nach Ezechiel 13, 10 ff. und 22, 28 ‚die Mauer bauten und mit Tünche bestrichen', einer ‚der im Wind wandelt und Lüge träufelt' (d. i. wahrsagt, Micha 2, 11), hat ihnen gewahrsagt, daß „der Zorn Gottes gegen seine ganze Gemeinde entbrannt sei" — wo doch Mose verkündet, daß Gott seinem Volk ‚nicht um deiner Gerechtigkeit und der Aufrichtigkeit deines Herzens willen' das verheißene Land gibt, ‚sondern wegen seiner Liebe zu deinen Vätern und weil er seinen Schwur halten will', sein Bund mit ihm also dauernd weiter besteht. „Aber er haßt und verabscheut die ‚Erbauer der Mauer', und gegen alle, die ihnen folgen, ist sein Zorn entbrannt; sie hat er verstoßen, und sie haben sich abgewendet in der Verstocktheit ihres Herzens." Noch größere Entrüstung erregt es, daß sie „gegen die Satzungen des Gottesbundes sagen: sie stehn nicht fest". Durch diese abscheulichen Lästerreden „beflecken sie ihren heiligen Geist" (o. S. 102) — d. h. sie reden bewußt die Unwahrheit. „Wie vor alters Mose und Aharon durch die Hand des Fürsten der Lichter aufgestanden sind, während Beli'al den Johannes und seinen Bruder aufstellte in seinen Ränken (o. S. 118), so sind am Ende der Verheerung des Landes" — d. h. jetzt in der Endzeit — „‚die Verrücker der Grenze' aufgestanden und haben Israel in die Irre geführt, und das Land ist verwüstet; denn sie haben Abfall von den Geboten Gottes geredet und Lüge prophezeit, um das Volk von Gott abzuführen."

Wie man sieht, ist auch von der Gegenseite mit prophetischen

Reden operiert worden, wie schon im Jahre 200 unter Antiochos III. (o. S. 127). Es kann kein Zweifel sein, daß der ‚Mann des Spottes', der Lügenprophet, kein andrer ist als der Hohepriester Jason, der υἱὸς παρανόμος, der ἀσεβὴς καὶ οὐκ ἀρχιερεύς; von ihm und seinem Anhang wird ja, in voller Übereinstimmung mit der Behauptung, daß „die Gesetze des Bundes nicht feststehn", verkündet, daß „seit wir uns von den Völkern (Heiden) getrennt haben, uns viel Unheil betroffen hat", und daher aufgefordert, „mit ihnen einen Bund zu schließen" — also an Stelle des alten Bunds einen neuen zu setzen, aber nicht mit dem Jahwe vom Sinai oder Jerusalem, wie die Gemeinde von Damaskus oder das Christentum, sondern mit den Heiden, deren Gott Zeus ja nach dieser Auffassung mit dem „Himmelsgott von Jerusalem" im wesentlichen identisch ist. Mithin muß der Text aus Jasons Zeit (173—171) stammen.

Die Sünden, die den Gegnern vorgeworfen werden, sind außer dem Bruch des Bundes und seiner Satzungen Verfolgung der Gerechten: „sie ‚gaben dem Frevler Recht und dem Gerechten Unrecht' (Prov. 17, 15); alle, die rechtschaffen wandelten, waren ihnen ein Greuel, sie verfolgten sie mit dem Schwert und hatten ihre Freude, Hader im Volk zu erregen". Dazu kommt dann Unzucht und Habgier, Gelüste nach dem Tempelschatz, sowie „Großtun mit Reichtum und ungerechtem Gewinn; jeder tut, was ihm gefällt, und wählt nach der Verstocktheit seines Herzens", und schließlich Götzendienst: „sie haben die Götzen in ihr Herz geschlossen", „sie haben das Heiligtum entweiht" — vor allem durch Unzucht — „und haben sich zu den gegossenen Göttern des Volks[1]) gewendet mit ⟨frevelhaften⟩ Worten". Das ist eine Sünde, die in nachexilischer Zeit nur unter Antiochos IV. vorgekommen ist, weder vorher noch später; so wird die Datierung des Textes abermals bestätigt.

Die Entwicklung des Auferstehungsglaubens

Durch die Nöte des Religionskampfes und der Verfolgung ist die Umbildung der Vorstellungen vom Weltgericht und damit die Individualisierung der Religion ganz wesentlich ge-

[1]) Eher wohl „der Völker" ⟨עד אלי⟩ נסיך העמים; der Text ist hier 20, 24 nur lückenhaft erhalten.

fördert worden: sie führt zu dem Glauben an ein bewußtes Fortleben nach dem Tode und einer Wiederbelebung oder Auferstehung der Frommen.

Der Glaube an die Möglichkeit einer Wiederbelebung des Leichnams durch Zauber ist in Aegypten uralt und von der Osirisreligion systematisch entwickelt; er hat hier weiter, schon in der ersten großen Kulturepoche des Niltals im Alten Reich, zur vollen Ausbildung des Unsterblichkeitsglaubens und zugleich zu der eines Totengerichts vor Osiris, dem großen Gott im Westen, geführt, bei dem die Handlungen und Gesinnungen des Menschen gewogen werden. Aber auf andre Völker haben diese Vorstellungen nicht eingewirkt[1]), am wenigsten auf die Israeliten. Daß diese in der gesamten vorexilischen Zeit und noch weit später, im Gegensatz zu den Aegyptern, Ariern, Chinesen u. a.[2]), über die primitivsten Anschauungen nicht hinausgeschritten sind, derselben Art, wie sie sich in dem ältesten Teil der homerischen Nekyia und vielfach bei Naturvölkern finden, ist allbekannt; jede Spekulation darüber lag ihnen, wie überhaupt allen semitischen Völkern, ganz fern[3]). Der Lebensodem, den Jahwe dem Adam eingeblasen hat, fährt beim Tode aus dem Körper; vom Menschen aber bleibt ein phantastisches Abbild, die Seele, die wie im Gedächtnis der Nachwelt, so in der Unterwelt, dem Sche'ôl, unter den Toten-

[1]) Die Behauptung der Griechen seit Herodot, daß Pythagoras und seine Seelenwanderungslehre aus Aegypten beeinflußt sei, ist zum mindesten sehr zweifelhaft.

[2]) Als ein Volk, bei dem der Unsterblichkeitsglaube voll ausgebildet war, werden immer die Geten genannt (οἱ ἀθανατίζοντες Herod. IV 93 f.), im Zusammenhang mit der auf den Propheten Zalmoxis zurückgeführten Religion (den die Griechen wieder auf Pythagoras zurückführen, was Herodot mit Recht bestreitet). Mit ihnen vergleicht Josephus die Essaeer, Arch. XVIII 22.

[3]) Es war eine ganz wunderliche, jetzt wohl überwundene Verirrung, wenn man bei den Israeliten und den übrigen Semiten längere Zeit Seelenkult und Ahnendienst gesucht hat und gar wie Robertson Smith, Stade u. a. die Religion daraus ableiten wollte, in Verbindung mit dem leidigen Totemismus. In Wirklichkeit wurde dadurch nur wieder einmal bewiesen, wie auch die wissenschaftliche Arbeit hervorragender Gelehrter nur zu leicht unter die Herrschaft einer Modeströmung gerät und die von dieser mit Hochdruck verkündeten Lehren ungeprüft übernimmt, mag der Stoff sich noch so sehr dagegen sträuben.

geistern („den Kraftlosen", Rephaîm)[1]) eine gespenstische Schattenexistenz führt — was weder ausschließt, daß sie auch mit dem Grabe in Verbindung steht[2]), noch daß sie durch Zauber vorübergehend wieder zum Bewußtsein und zu magischer Wirkung erweckt werden kann. Darüber hinaus gehn auch im Hiob, in den Psalmen, im Qohelet und bei Jesus Sirach die Anschauungen nirgends. Mit dem Tode ist es aus; der Mensch, sagt Qohelet (3, 19 f. 9, 4 ff.), ist nicht besser daran als das Vieh: „Alles geht an denselben Ort, alles kommt vom Staub und alles kehrt zum Staub zurück. Wer weiß, ob der Lebensodem (rûach) des Menschen nach oben fährt und der des Viehs hinab zur Erde? ... Ein lebendiger Hund ist besser als ein toter Löwe. Denn die Lebenden wissen doch wenigstens, daß sie sterben werden; die Toten dagegen wissen überhaupt nichts. Auch einen Lohn haben sie nicht, denn ihr Gedächtnis wird vergessen, sowohl ihre Liebe wie ihr Haß und ihr Eifer (ζῆλος) ist längst dahin, sie haben keinen Teil mehr in Ewigkeit an allem, was unter der Sonne geschieht." Als „Menschenhoffnung", die Jahwe nicht erfüllt, bezeichnet Hiob (14, 19) den Gedanken, daß der Mensch, wenn er stirbt, noch leben könnte; von dem Geschick seiner Nachkommen gewahrt er nichts, er muß den „Pfad ohne Rückkehr" wandeln (16, 22. 7, 8).

Zum ersten Male taucht der Gedanke, daß Jahwe durch seine Allmacht imstande ist, auch die Gestorbenen aufs neue ins Dasein zu rufen, auf bei Ezechiel c. 37, aber nicht als realer Glaube an ein Wiederaufleben nach dem Tode, sondern als eine Vision, welche die verheißene Wiedererweckung des untergegangenen Doppelvolks Juda und Israel anschaulich machen soll: als der Prophet auf Gottes Befehl das Wort über das riesige Leichenfeld ruft, rücken die verdorrten Gebeine wieder aneinander und bedecken sich mit Sehnen, Fleisch und Haut, und aus den vier Winden wird der

[1]) Bekanntlich findet sich derselbe Ausdruck auch bei den Phoenikern in der Inschrift Ešmûn'azars. Sie werden dann, ganz wie die Heroen, die Totengeister der Griechen, als sie in der Vorzeit auf Erden lebten, als Riesen vorgestellt, und schließlich zu einem Urvolk neben andern gemacht. — Bekanntlich heißt nach ihnen ein Tal bei Jerusalem das „Riesental" (Repha'îm).

[2]) Daher heißt bei den Aramaeern die Grabstele נפש „Seele".

Lebensodem (rûach) herbeigerufen und fährt in sie, so daß sie lebendig aufstehn.

Gleichartig ist, vorausgesetzt, daß das Verständnis dieser sehr schwierigen Texte einigermaßen zutreffend ist[1]), die Anschauung in der Eschatologie Jesaja 26, 12—19, nur daß hier bereits ein Zukunftsbild gegeben wird, dessen Erfüllung erwartet wird: „Jahwe, mögest du uns Frieden richten (d. h. durch dein Gericht Frieden schaffen); denn all unser Werk hast ja du für uns getan. Jahwe unser Gott, Herren außer dir haben uns beherrscht; aber nur deinen Namen wollen wir preisen. Die Gestorbenen leben nicht, die Totengeister stehn nicht auf; darum (d. h. um dies zu bewirken) hast du heimgesucht (gestraft) und sie vernichtet, und hast alles Gedenken an sie vertilgt. Gemehrt hast du das Volk, Jahwe, ja gemehrt, dich verherrlicht, alle Enden des Landes erweitert. In der Not haben sie dich aufgesucht, Jahwe ....[2]). Wie eine Schwangere, die dran kommt zu gebären, kreißt und in ihren Wehen schreit, so waren wir vor dir, Jahwe. Wir waren schwanger und kreißten, (aber es war) als ob wir Wind geboren hätten: Hilfe haben wir dem Lande nicht gebracht, und Weltbewohner kamen nicht zur Welt. (So) mögen deine Toten aufleben, meine Leichen aufstehn. Erwacht und jubelt, die ihr im Staube liegt, denn Lichttau ist dein Tau, und das Land der Totengeister gebiert!“[3])

---

[1]) Daß der Text schwere Fehler enthält, ist zweifellos. LXX (eingehend behandelt von Liebmann, ZATW. 24, 1904, 71 ff.) bietet kaum irgendwelche Hilfe. Natürlich hat man vielfach durch Konjekturen, und neuerdings in stets steigendem Maße durch Umstellungen, zum Teil auch auf Grund metrischer Konstruktionen zu helfen gesucht, s. o. S. 6 Anm. Irgendwelche Sicherheit ist aber dadurch nicht zu gewinnen, und so ziehe ich es vor, zu versuchen, den Text so zu verstehn, wie er überliefert ist (wie das auch Duhm in seinem Kommentar 1892 getan hat, abgesehn von einer Anzahl Konjekturen) und, wie LXX zeigt, jedenfalls, von kleinen Varianten abgesehn, schon im 2. Jahrh. v. Chr. gelesen wurde, auf die Gefahr hin, daß an manchen Stellen der Verfasser etwas ganz anderes hat sagen wollen.

[2]) Der überlieferte Text ist hier vollkommen unverständlich.

[3]) ואֶרֶץ רְפָאִים תַּפִּיל Die massoretische Vokalisation, der die Neueren folgen, interpretiert: „und die Erde gebiert Repha'îm“; aber viel wirkungsvoller ist, ארץ als status constructus zu fassen, wie das auch LXX tut (ἡ δὲ γῆ τῶν ἀσεβῶν πεσεῖται). Daß הפיל „gebären, zur Welt bringen“ und v. 18 נפל „geboren werden“ bedeutet, wie zuerst Gesenius erklärt hat, scheint sicher.

Die Lage, welche dieser Abschnitt voraussetzt, scheint zu sein, daß die Fremdherrscher, die bisher über das Volk Jahwes regierten, gestürzt sind, aber, ebenso wie in den vorhergehenden Stücken, ohne daß die Juden anders als passiv daran beteiligt sind. So taucht denn auch die Hoffnung auf die Weltwende wieder auf, aber, dieser Situation entsprechend, nur matt und farblos; irgendwelche selbsttätige Energie steht nicht dahinter, die Bitte um Frieden, den das Volk selbst sich in der Weltlage nicht schaffen kann, ist die einzige Hoffnung, die konkreten Inhalt hat. Wohl hat man gearbeitet und durch Gottes Hilfe — denn all unser Tun ist Gottes Werk — auch einiges erreicht, die Grenzen des besiedelten Gebiets sind erweitert, die Volkszahl ist gewachsen; aber etwas Gedeihliches ist nicht dabei herausgekommen, die Kraft des Volkes reicht dazu nicht aus. So kann nur ein Wunder helfen: die bisherigen Herrscher sind durch Jahwes Eingreifen zugrunde gegangen und spurlos in die Unterwelt hinabgefahren, aus der es keine Rückkehr gibt; aber für sein Volk kann Jahwe das Wunder wirken, daß die Hölle gebiert und seine Toten wieder aufstehn und durch den Himmelstau aus der Lichtregion wieder belebt werden. Das geht über Ezechiels Äußerung nur insoweit hinaus, als was dort lediglich Vision ist, hier als wirklich sich erfüllend vorgestellt und ersehnt wird. Nur um so wichtiger ist, daß von irgendwelcher Vergeltung im Jenseits, von Belohnung oder Bestrafung durch Auferstehung oder ewigen Tod keine Rede ist; es handelt sich lediglich um das Volk als Ganzes, dem auf übernatürlichem Wege, da es auf natürlichem nicht möglich ist, seine Zahl und Macht wiedergegeben werden soll, der Einzelne und sein Verhalten auf Erden kommt dafür nicht in Betracht. — Der Sturz des Perserreichs durch Alexander, an den Smend[1]) und andre gedacht haben, würde für die Entstehung dieser eschatologischen Prophetie recht gut passen; doch ist alles so unbestimmt gehalten, daß, zumal bei unserer dürftigen Kenntnis der jüdischen

[1]) ZATW. IV 1884, 205 ff. Smend zieht S. 189 weiter die unmittelbar folgende Schilderung des Weltgerichts Jahwes heran, bei dem „die Erde ihr Blut enthüllen und ihre Erschlagenen nicht länger verdecken wird“ (26, 21). Aber da handelt es sich nicht um Auferstehung (so wenig wie 25, 8, wo Jahwe „den Tod für ewig vernichten wird“ — natürlich für die alsdann Lebenden, nicht für die Gestorbenen), sondern um die Rache für die Erschlagenen und das vergossene Blut.

Geschichte dieser Epoche, irgendwelche Sicherheit nicht zu gewinnen ist. Nur das kann mit aller Bestimmtheit gesagt werden, daß die makkabaeische Erhebung oder gar die Zeit des Antiochos Sidetes, in die Duhm diese Stücke setzen will, völlig ausgeschlossen sind: da müßte, von allen sonstigen Bedenken abgesehn, der Verfasser einen ganz andern Ton anschlagen und müßten ganz andre Vorstellungen dominieren.

In Wirklichkeit ist denn auch der neue Auferstehungsglaube etwas total andres als diese phantastischen Hoffnungen auf eine künstliche Wiedererweckung zur Neukräftigung des dahinsiechenden Volks. Das Wesentliche ist vielmehr, daß das Gericht über die Völker, welches die Propheten verkündet haben und der messianische Glaube herbeisehnt, umgewandelt wird in ein Gericht über das Volk selbst, die Lebenden wie die Toten, und zwar jeden Einzelnen, je nach Verdienst oder Schuld, und daß daher die toten Leiber bei diesem Endgericht aus den Gräbern aufstehn und zu neuem Leben erweckt werden. Damit tritt an Stelle der prophetisch-jüdischen die parsische Eschatologie. Zum ersten Male tritt uns dieser Glaube im Schlußkapitel des Daniel entgegen. Nachdem die Verfolgung unter Antiochos Epiphanes glücklich überstanden ist, „wird eine Zeit der Drangsal kommen, wie noch keine gewesen ist, seit es Völker gibt bis auf diesen Tag. Aber in dieser Zeit wird dein Volk gerettet werden, ein jeder, der sich im Buch aufgezeichnet findet; und viele, die im Erdenstaub schlafen, werden erwachen, die einen zu ewigem Leben, die andern zu ewiger Schmach und Schande. Die Einsichtigen aber werden glänzen wie der Glanz der Himmelsfeste, und die, welche bewirkt haben, daß die Menge rechtschaffen geworden ist, wie die Sterne immer und ewig.“ Deutlich zeigt diese Stelle, wie der Auferstehungsglaube sich mühselig langsam durchringt: eine allgemeine Auferstehung, ein Gericht über alle Gestorbenen wird auch hier nicht verkündet, sondern nur ein Teil des Volks („Viele“), die Elite, wird wieder belebt, die Führer der religiösen Bewegung, die die richtige Einsicht gehabt haben, zu ewiger Herrlichkeit, die Bösewichter zu ewiger Strafe. Von den übrigen Völkern, denen ursprünglich das Gericht galt, ist in dieser Verkündung überhaupt nicht die Rede.

Derselbe Glaube wird im zweiten Makkabaeerbuch ausgesprochen. Die sieben Brüder, die mit ihrer Mutter unter Martern

umgebracht werden, weil sie kein Schweinefleisch essen wollen, rufen dem König, der selbst den Henkerdienst leitet, zu, daß Gott sie, weil sie für sein Gesetz den Tod erleiden, zu ewigem Leben erwecken und ihren verstümmelten Leib wieder herstellen wird; ihm dagegen sei eine „Auferstehung zum Leben" nicht beschieden[1]). Auch hier erscheint die Auferstehung nur als eine Belohnung für besondere Verdienste, während für den heidnischen Frevler ein irdisches Strafgericht über ihn und seine Nachkommen erwartet wird[2]). Dem entspricht eine Bemerkung, die daran anknüpft, daß, als sich nach einem Siege des Judas im Jahre 164 bei den gefallenen Juden heidnische Amulette unter dem Hemd fanden, Judas in Jerusalem ein Sühnopfer veranstaltet[3]). „Damit", sagt der Verfasser, „tat er sehr wohl und fein, indem er die Auferstehung in Erwägung zog. Denn wenn er nicht angenommen hätte, daß die Gefallenen auferstehn würden, wäre es überflüssig und töricht, für Tote zu beten; wenn er aber ins Auge faßte, daß den in Frömmigkeit Entschlafenen die herrlichste Belohnung bereitet sei, war seine Erwägung heilig und fromm, und darum veranstaltete er die Sühne

[1]) 7, 9 ὁ τοῦ κόσμου βασιλεὺς ἀποθανόντας ἡμᾶς ὑπὲρ τῶν αὐτοῦ νόμων εἰς αἰώνιον ἀναβίωσιν ζωῆς ἡμᾶς ἀναστήσει. v. 11 ἐξ οὐρανοῦ ταῦτα (die Glieder) κέκτημαι, καὶ διὰ τοὺς αὐτοῦ νόμους ὑπερορῶ ταῦτα, καὶ παρ' αὐτοῦ ταῦτα πάλιν ἐλπίζω κομίζεσθαι. v. 14 αἱρετὸν μεταλλάσσοντας ἀπὸ ἀνθρώπων τὰς ὑπὸ τοῦ θεοῦ προσδοκᾶν ἐλπίδας, πάλιν ἀναστήσεσθαι ὑπ' αὐτοῦ· σοὶ μὲν γὰρ ἀνάστασις εἰς ζωὴν οὐκ ἔσται. v. 23 sagt die Mutter τοιγαροῦν ὁ τοῦ κόσμου κτίστης, ὁ πλάσας ἀνθρώπου γένεσιν καὶ πάντων ἐξευρὼν γένεσιν, καὶ τὸ πνεῦμα καὶ τὴν ζωὴν ὑμῖν πάλιν ἀποδίδωσιν μετ' ἐλέους, ὡς νῦν ὑπερορᾶτε ἑαυτοὺς διὰ τοὺς αὐτοῦ νόμους. v. 36 sagt der Jüngste οἱ ἡμέτεροι ἀδελφοί, βραχὺν ὑπενέγκαντες πόνον, ἀενάου ζωῆς ὑπὸ διαθήκην θεοῦ πεπτώκασιν· οὐ δὲ τῇ τοῦ θεοῦ κρίσει δίκαια τὰ πρόστιμα τῆς ὑπερηφανίας ἀποίσῃ.

[2]) Daran knüpfen die Erwägungen an, mit denen Jason von Kyrene sich und die Leser über die Heimsuchung des Volks zu trösten sucht (6, 12 ff.): sie ist μὴ πρὸς ὄλεθρον, ἀλλὰ πρὸς παιδείαν τοῦ γένους ἡμῶν erfolgt. Gott zeigt sein Wohlwollen gegen sein Volk eben dadurch, daß er nicht wartet, bis das Sündenmaß voll ist, wie bei den übrigen Völkern, sondern sogleich eine erzieherische Strafe verhängt.

[3]) „Man hat längst bemerkt, daß nach der ursprünglichen Meinung das Sühnopfer garnicht für die gefallenen Missetäter dargebracht wird, sondern für das Volk, auf dem die Schuld seiner Kinder lastet", Wellhausen, Gött. Nachr. 1905, 121. Das wird zutreffen: aber die umdeutende Erwägung kann sehr wohl schon Jason selbst, nicht erst der Epitomator, angefügt haben.

für die Toten, um sie von der Sünde zu erlösen." Auch hier wird die Auferstehung nur den besonders Verdienten, den im heiligen Kriege Gefallenen zuteil; um sie unter ihnen auch für diejenigen, die sich mit Sünde befleckt haben, möglich zu machen, wird das Sühnopfer veranstaltet. Zugleich aber zeigt diese Stelle, wie vielfach der neue Glaube noch bezweifelt wurde und wie langsam er sich durchgesetzt hat.

Recht eigentlich in die Entstehung dieses neuen Glaubens führt uns ein auf den Namen Henochs verfaßter Traktat[1]), der die Frommen — oder vielmehr die „auserwählten Gerechten" — über ihr Schicksal und die Not der Gegenwart beruhigen soll. Jetzt, in der siebenten Weltwoche, so hat er aus den himmlischen Tafeln durch die Engel erfahren, „wird sich ein abtrünniges Geschlecht erheben; zahlreich werden seine Taten sein, aber alle seine Taten werden Abfall sein". Das ist nun einmal der Beschluß Gottes; aber am Ende dieser Woche wird die Belehrung darüber, und dann in der nächsten die Bestrafung der Sünder und schließlich in der zehnten das große Weltgericht folgen. So soll man der Verführung zur Sünde widerstehn und an der Gerechtigkeit — d. i. der Frömmigkeit (s. o. S. 42) — festhalten, damit man nicht dem Gericht und der Vernichtung verfällt, das die Sünder unabweislich und mitleidlos treffen wird. „Hofft, ihr Gerechten; denn bald werden die Sünder vor euch vernichtet werden, und ihr werdet die Herrschaft über sie bekommen, wie es euch gefällt." Die Sünder werden ganz wie in den übrigen Texten aus der Seleukidenzeit geschildert; es sind die Reichen und Mächtigen, die Ungerechtigkeit, Betrug und Lästerung verüben, falsches und betrügerisches Maß führen, ungerechte Urteile fällen, ihre Nächsten verfolgen und töten, vom Gesetz abfallen, Steine anbeten, Bilder von Gold und Silber, Holz und Ton bilden, böse Geister und allerlei Götzenbilder anbeten. Wenn die Gerechten sterben, „wenn eure Seele mit Kummer in das Totenreich hinabfährt und euer Leib bei eueren Lebzeiten nicht gefunden hat, was eure Vortrefflichkeit verdiente", dann reden die Sünder (vgl. S. 36): „die Gerechten sterben ebenso wie wir in Kummer und Finsternis; was für einen Nutzen haben sie von ihren Taten gehabt? Von nun an sind wir gleich. Was werden sie erhalten und schauen

[1]) c. 92—104. c. 105 ist ein späterer Nachtrag; ebenso ist in c. 91 noch eine Einleitung angefügt, die den Hauptinhalt kurz zusammenfaßt.

in Ewigkeit? Denn siehe, auch sie sind tot, und sie werden das Licht nicht mehr sehn von nun an bis in Ewigkeit. Sie sind untergegangen und geworden, als wären sie nie gewesen, und ihre Seelen sind in Trübsal in das Totenreich hinabgefahren."

Diese Anschauung bekämpft der Verfasser mit allem Nachdruck: „ich schwöre euch, ihr Gerechten, bei der Herrlichkeit dessen, der groß und ruhmreich und mächtig an Herrschaft ist, und bei seiner Majestät: ich kenne das Geheimnis und habe es auf den himmlischen Tafeln gelesen . . . Für die Geister der in Gerechtigkeit Gestorbenen ist alles Gute und Ehre und Freude bereitet und aufgeschrieben als Vergeltung für ihre Mühe, ihr Los wird besser sein als das der Lebendigen." Der Sünder dagegen, die von ihresgleichen rühmen, daß sie gestorben sind in Glück und Reichtum, ohne Trübsal und Todesnot, und ohne ein Gericht erlebt zu haben, harrt die Strafe des Weltgerichts „in Finsternis, Fesseln und lodernden Flammen". Daher soll man von den Gerechten und Guten nicht sagen, daß sie sich mit aller Mühsal und Not haben abplagen und viel Böses haben ertragen müssen ohne Lohn, daß sie „hofften das Haupt zu sein und der Schwanz geworden sind; wir wurden zum Fraß für die Sünder, und die Ungerechten ließen ihr Joch schwer auf uns lasten; Herrscher über uns wurden die, welche uns haßten und schlugen und kein Erbarmen mit uns hatten". Nochmals schwört Henoch, daß die Engel ihre Namen aufzeichnen, daß sie leuchten werden wie die Lichter des Himmels, während von den Bösen und ihren Fürsten Rechenschaft gefordert wird. So sollen die Gerechten das Gericht herbeirufen, damit es erscheint; wenn sie auf ihren Pfaden ausharren, brauchen sie sich nicht zu fürchten wie die Sünder. Denn diese „reden zwar: unsre Sünden werden nicht erforscht noch aufgeschrieben; aber doch schreiben sie alle eure Sünden auf, jeden Tag".

Diese Ausführungen lassen deutlich erkennen, wie der Auferstehungsglaube aus der Not der Gegenwart geboren wird. Das gute Gewissen, das einem Hiob die innere Beruhigung gewährt, die ihn alle Leiden in Ergebung hinnehmen läßt, reicht für die Masse nicht aus; der Trost aber, der in den Psalmen immer wiederkehrt, daß Gott schließlich doch den Frommen belohnt und den Bösen bestraft, wird durch die furchtbare Erfahrung als eitel erwiesen. Wenn der Glaube an eine gerechte Gottheit und die Verheißungen

des Gesetzes bestehn sollen, erfordert die Verfolgung der Frommen einen Ausgleich, den das Leben nicht gewährt; andernfalls wäre es besser, sich den Abtrünnigen und Sündern zuzugesellen. Wo die irdische Vergeltung ausbleibt, bleibt nur die Vergeltung im Jenseits, und als ihre Voraussetzung ein neues Leben der Toten. Die neue Lehre tritt auf als eine Offenbarung, die der Urahne bringt, der als lebendiger Mensch in den Himmel zu Gott entrückt ist und die Geheimnisse, die er geschaut hat, seinen Nachkommen mitteilen kann; sie bedarf der nachdrücklichsten Bekräftigung durch die heiligsten Eide. Auch das zeigt wieder, daß es den Juden eben so schwer gefallen ist, die neue Offenbarung anzunehmen, wie den Mekkanern bei der gleichartigen Predigt Mohammeds. Der Denkweise der Juden und den Anschauungen des Gesetzes widersprach sie durchaus; denn dies ist ausschließlich auf die irdischen Verhältnisse eingestellt, und auch die innige und beseligende Gemeinschaft mit Gott, welche die vertiefte Frömmigkeit erstrebt, hat nur den lebendigen Menschen im Auge und denkt bei der Zukunft zwar an die Nachkommen, aber nicht an ein transzendentes Jenseits.

Die Ausgestaltung des Gerichts deckt sich mit den Lehren Zoroasters und des Parsismus. „Der Gerechte wird vom Schlaf auferstehn ... in Güte und Gerechtigkeit und in ewigem Licht wandeln; die Sünde aber wird in Finsternis untergehn auf ewig“[1]). Alle Sünder und Heiden samt ihren Götzenbildern werden in das flammende Feuer geworfen werden[2]) oder auch „in der Hölle getötet“[3]); die beiden Anschauungen, daß sie vernichtet oder daß sie ewig gestraft werden, kreuzen sich hier ebenso wie später im Christentum. Die lebenden Sünder aber werden am Gerichtstage von den Engeln an einen Ort zusammengetrieben und in einem furchtbaren Gemetzel umgebracht[4]). Besonders bedeutsam ist, daß in der Offenbarung über die zehn Weltwochen das Strafgericht über die gegenwärtigen Frevler, das binnen kurzem in der achten Woche erfolgen wird, ganz wie im Parsismus und wie in der oben

[1]) 92, 3 ff. = 91, 10.

[2]) 91, 9. 98, 3. 100, 9. 101, 7 f.; in dem „anderen Buch, das Henoch für seinen Sohn Methusala schrieb,“ c. 108 wird das noch weiter ausgemalt.

[3]) 99, 11, vgl. 96, 1.

[4]) 100, 1 ff. 97, 2 ff. 98, 9 ff. 99, 16.

angeführten Verkündung Daniels geschieden wird von dem endgültigen Weltgericht[1]). Dies wird in der neunten Woche offenbart, so daß von da an „alle Werke der Gottlosen von der Erde verschwinden und die Welt für den Untergang aufgeschrieben wird"; aber es tritt erst ein am Ende der zehnten Woche, in ihrem siebenten Teil: „da findet das große ewige Gericht statt, in dem er Vergeltung üben wird unter den Engeln" — also die abgefallenen Teufel werden endgültig bestraft —; „der erste Himmel wird verschwinden und vergehn, und ein neuer Himmel wird erscheinen ... und danach werden zahllose Wochen bis in Ewigkeit in Güte und Gerechtigkeit sein, und die Sünde wird von da an bis in Ewigkeit nicht mehr erwähnt werden"[2]). Das ist genau dasselbe Bild, welches der Parsismus verkündet.

Die Danielsagen und das Buch Daniel

Daß wir die Auferstehungslehre und die Umgestaltung der Eschatologie mit Recht auf eine Übernahme der vom Parsismus geschaffenen Anschauungen zurückführen, bestätigt die weitere Analyse des Buchs Daniel. Dies Buch ist aus sehr verschiedenen Bestandteilen zusammengesetzt und hat eine ziemlich lange Geschichte hinter sich.

Die Grundlage bildet eine Sage, die, wie die Erwähnung bei Ezechiel 14, 14. 20 zeigt, erzählte, daß Daniel wie Noah und Hiob „um seiner Gerechtigkeit willen" aus schwerer Not gerettet wurde. Außerdem war er nach Ezechiel 28, 3 durch seine Weisheit berühmt. Diese Sagengestalt ist dann in die populäre Bearbeitung der orientalischen Geschichte eingefügt worden, in derselben Weise, wie der Estherroman und wie die Geschichte vom weisen Achiqar[3]). Die geschichtlichen Ereignisse sind inhaltlich

[1]) Die Scheidung zwischen dem provisorischen Schicksal der Seelen nach dem Tode, wo sie ins Paradies (Eden) oder in die Hölle (Gehinnom) eingehn, und dem Weltgericht mit der Auferstehung am Abschluß der messianischen Zeit, auf die dann die Welterneuerung folgt, hat auch das spätere Judentum beibehalten: Weber, Jüd. Theol. 341 ff. 390 ff.

[2]) 91, 12 ff.

[3]) Weitere Wucherungen sind später in der griechischen Bibel die Verlegung des Wettstreits der drei Pagen, welche Macht die stärkste ist, an den Hof des Darius, wo dann der Sieger mit Zerubabel identifiziert

vollständig verschoben; aber das äußere Gerippe bleibt einigermaßen gewahrt, wenn auch mit mehrfachen Verschiebungen in der Königsfolge: so wird der letzte babylonische König Naboned durch seinen Sohn Belšar'uṣur (Belsazar)[1]) ersetzt und dieser zum Sohn Nebukadnezars gemacht; auf ihn folgt dann unmittelbar Darius „der Meder"[2]); Kyros folgt dann erst auf diesen[3]). An den Hof dieser Könige wird Daniel als Page versetzt und beweist seine Weisheit durch Traumdeutungen wie Joseph und zugleich seine Frömmigkeit, die ihn in schwere Lebensgefahr bringt, aus der er aber durch ein Wunder errettet wird. Die Gestaltung ist ganz beherrscht von dem engen Geist der gesetzlichen Orthodoxie; der Gegensatz zwischen dem Judengott und dem Heidentum ist das einzige, was in Betracht kommt. Um keinen Preis sind Daniel und seine Genossen dazu zu bringen, Speisen und Wein vom Tisch des Königs zu genießen und so sich zu verunreinigen. Der Konflikt liegt in zwei Versionen vor, die beide aufgenommen sind: Nebukadnezar errichtet ein gewaltiges Gottesbild „im Tal Dûra im Bezirk

---

wird; ferner die Anfügung der Susannageschichte an Daniel, als Illustration seiner „Weisheit", wie beim Urteil Salomos. Gleichartig sind bei den Griechen die Erzählungen von Ninos, Semiramis, Sardanapal und nicht wenige Geschichten bei Herodot (so die von der Einnahme Babylons durch die List des Zopyros); auch Gen. 14 ist ebenso zu beurteilen. An Achiqar knüpft dann wieder der Roman von Tobit an.

[1]) Wenn Daniel den in seinem Konsonantengerippe ähnlich aussehenden Namen Balaṭšu'uṣur „schütze sein Leben" (LXX Βαλταζαρ) erhält, so ist dabei der in der korrekten babylonischen Namensform an die Spitze des Kompositums gehörende Gottesname absichtlich weggelassen, ebenso wie in dem aegyptischen Namen, den Joseph Gen. 41, 45 erhält, Ṣepenute-ef'onch „der Gott sprach: er lebt!" der in derartige Namen gehörende Eigenname eines aegyptischen Gottes durch das indifferente penute „der Gott" ersetzt ist. Man sieht, daß wie der Elohist so auch der ursprüngliche Verfasser der Geschichten des Danielbuchs die Bedeutung der fremden Namen noch verstanden hat. Ebenso wird ʿAbd-nebo absichtlich in ʿAbd-nego Ἀβδεναγω entstellt.

[2]) Darin hat sich der bei den Griechen wie im Orient allgemein herrschende Brauch erhalten, den Medernamen auf die Perser zu übertragen. Im übrigen ist hier wohl die Eroberung Babels durch Kyros mit der zweimaligen durch Darius zusammengeworfen. In 9, 1 wird dann Darius gar zum Sohn des Xerxes gemacht; da liegt wohl eine weitere Konfusion des letzten Bearbeiters vor, der den Xerxes aus dem Estherbuch kannte.

[3]) 1, 21. 6, 29. 10, 1.

von Babel"; da Daniels Genossen sich weigern, dasselbe anzubeten, werden sie in den Feuerofen geworfen, aber durch einen Engel beschirmt und unversehrt erlöst; Darius läßt sich verleiten, zu befehlen, daß dreißig Tage lang niemand an einen Gott oder Menschen eine Bitte richten soll, sondern nur an den König, und als Daniel nach wie vor täglich dreimal in seinem Hause „bei offenem Fenster in der Richtung auf Jerusalem" zu seinem Gott betet, muß er ihn, so sehr er es bedauert, in die Löwengrube werfen lassen, freut sich aber, als er ihn am nächsten Morgen unverletzt findet, und läßt statt seiner seine Ankläger hineinwerfen, die sofort zerrissen werden[1]). Natürlich enden die Geschichten damit, daß die Könige die Überlegenheit des Judengottes anerkennen und ihm huldigen. Das wird noch gesteigert in der Erzählung, daß Nebukadnezar, als er voll Stolz in seinem Palast lustwandelt, von Wahnsinn befallen wird und sieben Jahre Gras fressen muß, bis er die Allmacht des Himmelskönigs erkennt und den ganzen Hergang in einem Erlaß an seine Untertanen ausführlich mitteilt[2]). Größeren poetischen Wert hat nur die Geschichte von Belsazar.

Die Dublette beweist, daß die Danielgeschichte in verschiedenen Versionen vorlag[3]). Diese Erzählungen mögen dann im Laufe des dritten Jahrhunderts, etwa in derselben Zeit wie der Estherroman, zu einem Buch zusammengefaßt worden sein. Diese Vorlage ist dann in der Zeit der Religionsnot und der makkabaeischen Erhebung benutzt und überarbeitet worden, um Daniel zur Aufklärung und zum Trost für die Gläubigen Prophezeiungen über den Verlauf der Weltgeschichte bis zur Gegenwart und über das bevorstehende Endgericht in den Mund zu legen. Diese Überarbeitung

[1]) Es ist sehr bezeichnend, daß Darius weit günstiger beurteilt wird als Nebukadnezar; darin spiegelt sich der Gegensatz zwischen beiden Staaten und die weitherzige und humane Art wieder, mit der das Achaemenidenreich seine Untertanen durchweg behandelt hat.

[2]) Dabei mag in der Tat eine von Abydenos fr. 8 (bei Euseb. Praep. ev. IX 41, 2 ff.) bewahrte chaldaeische Tradition benutzt sein, daß Nebukadnezar, ehe er „verschwindet", den Untergang seines Reichs durch einen Πέρσης ἡμίονος, den die babylonischen Götter unterstützen werden, verkündet. Aber dabei ist Herodot benutzt, und viel Verlaß ist auf Abydenos nirgends.

[3]) Das hat dann später noch weiter gewuchert in den in LXX aus einer apokryphen Geschichte des Propheten Habakuk aufgenommenen Erzählungen vom Bel und vom Drachen zu Babel.

und Erweiterung[1]) ist im Jahre 164 zum Abschluß gekommen, unmittelbar nach der Wiedergewinnung des Tempels, aber vor dem Ausgang des Antiochos; denn es wird verkündet, daß es noch einmal zu einem Kriege zwischen diesem und Aegypten kommen wird, was sich bekanntlich nicht erfüllt hat.

Eine interessante und lehrreiche Parallele zum Daniel bilden die Reste einer etwa ein halbes Jahrhundert älteren demotischen Handschrift, die einen Kommentar zu dunklen Prophezeiungen enthält, die auf „Tafeln (?)" aufgezeichnet waren[2]). Die Fiktion ist, ganz ähnlich wie im Daniel, daß die Erläuterung unter König Tachos (360—359 v. Chr.) verfaßt sei; bis auf ihn werden daher die Könige, auf die die Sprüche gedeutet werden, mit Namen genannt, die folgenden Ereignisse bis auf den Beginn der griechischen Zeit werden vorausverkündet, und Eigennamen werden daher hier ebensowenig erwähnt wie bei Daniel. Auch hier erwartet man dann als Abschluß den Sturz der Fremdherrschaft und die Wiederherstellung des nationalen Staats durch einen gottgeliebten Herrscher, der das Gesetz beobachten wird. Auch darin gleicht die aegyptische Schrift dem Danielbuch, daß dieselben Ereignisse zweimal, in zwei parallelen und sich in den Einzelheiten ergänzenden Abschnitten, verkündet werden. Wie bei den Juden soll auch hier die Fiktion einer Vorausverkündung der wirklich eingetroffenen Ereignisse das Vertrauen erwecken, daß auch die wirklich auf die Zukunft bezüglichen Prophezeiungen sich erfüllen werden. In der Geschichtsbetrachtung herrscht hier wie dort durchweg der übernatürliche Pragmatismus; das alte Volkstum ist in eine Kirche um-

[1]) Der Umstand, daß c. 2, 4 bis 7, 28 aramaeisch, das übrige hebraeisch abgefaßt ist, hat für die Quellenscheidung keine Bedeutung. Der Verfasser geht ins Aramaeische über, als er die Rede der Chaldaeer an Nebukadnezar bringt, und fährt dann (ebenso wie das Ezrabuch 6, 13—18 im Anschluß an die aramaeischen Urkunden) in dieser Sprache noch längere Zeit weiter fort. Aber inhaltlich gehört c. 7 mit den folgenden Kapiteln, den Visionen zusammen, während der hebraeisch geschriebene Abschnitt 1, 1 bis 2, 3 von dem Fortgang der Geschichtserzählung nicht getrennt werden kann. Doch ist c. 7 allerdings eine aramaeische Variation der hebraeischen Vision c. 8.

[2]) Bearbeitet von Spiegelberg, Die sog. demotische Chronik, 1914; vgl. dazu meinen Aufsatz: Aegyptische Dokumente aus der Perserzeit, Ber. Berl. Ak. 1915, 287 ff.

gesetzt und vollständig von der Forderung der unbedingten Gesetzeserfüllung beherrscht, die dann den göttlichen Segen bringen wird, während jede Abweichung ein Strafgericht zur Folge hat. So gewinnen wir einen lebendigen Einblick in die allgemeinen religiösen Strömungen dieser Epoche, und die Sonderentwicklung des Judentums wird dadurch aus der Isolierung herausgehoben. Die gleichartigen Erzeugnisse des Parsismus werden wir alsbald noch weiter kennen lernen; daß auch bei anderen Völkern, in Babylonien, Syrien, Phoenikien, ähnliche Erzeugnisse entstanden sind, kann nicht zweifelhaft sein. Zugleich aber führt die aegyptische Parallele durch ihren weit roheren und absurderen Inhalt die geistige Überlegenheit anschaulich vor Augen, die den Erzeugnissen des Judentums auch noch in der Eschatologie trotz alles daran haftenden Wustes zukommt; das macht die Erfolge begreiflich, die die jüdische Propaganda erreicht hat.

Auch die Prophezeiungen im Daniel sind nicht einheitlich, sondern bringen mehrere Dubletten und parallel laufende Behandlungen desselben Gegenstands von ganz verschiedenen Gesichtspunkten aus. Rein historisch ist der ins prophetische Futurum umgesetzte Abriß der Geschichte der makedonischen Reiche von Alexander an c. 11, der von der Mitte des dritten Jahrhunderts an detaillierter wird und auf guter Kenntnis beruht[1]). Den Abschluß bildet dann die schon oben angeführte Schilderung des Weltgerichts und der partiellen Auferstehung. Das alles hat ihm im dritten Jahre des Kyros ein Engel verkündet, der 21 Tage lang dem „Fürsten des persischen Reichs" widerstanden hat und in Zukunft den „Fürsten Jawans (Griechenlands)" wird bekämpfen müssen, aber dabei von Michael, „einem der ersten Fürsten" und zugleich „eurem Obersten", d. h. dem Schutzengel Israels, unterstützt wird (c. 11, 1. 12, 1). Daniel erhält den Auftrag, die Aufzeichnung darüber zu versiegeln bis zur Endzeit; „da werden alle Frevler nicht zur Einsicht kommen, wohl aber die Verständigen" (12, 4. 8 f.).

Vorher geht c. 9 eine Aufklärung, die ihm im ersten Jahr des

[1]) Über Alexander hinauf reichen seine Kenntnisse nicht: nach 11, 2 sollen auf Darius zunächst noch drei Perserkönige folgen, der vierte wird noch mächtiger sein als seine Vorgänger und gegen „das Königreich Jawan (Griechenland)" zu Felde ziehn (!), aber dem Heldenkönig (Alexander) erliegen.

Darius Gabriel über die 70 Jahre gibt, die nach Jeremias (25,11 ff. 29, 10) Juda und seine heilige Stadt verödet daliegen soll: sie werden, wie wir schon wissen, als 70 Jahrwochen gedeutet, deren Ende die Heimsuchung unter Antiochos und die Abschaffung des Kultus bildet (s. o. S. 169).

Die Entlehnungen aus dem Parsismus: die vier Weltreiche und das Weltgericht

Ganz andersartig sind die Visionen, die vorangehn: der Traum Nebukadnezars von einer Statue aus verschiedenem Material c. 2; sein Traum von dem Riesenbaum c. 4; Daniels Traum von den vier Tieren und ihren Hörnern c. 7; und eine zweite gleichartige Vision von zwei Tieren c. 8. Alle diese Träume werden auf geschichtliche Ereignisse, und mit Ausnahme des Traums vom Weltenbaum auf die Entwicklung von der supponierten Zeit Daniels bis auf Antiochos gedeutet. Aber die Ansicht, es lägen in ihnen freie Erfindungen des Verfassers vor, der die geschichtlichen Ereignisse in visionäre Bilder verhüllt habe, um sie dann zu deuten, ist völlig unhaltbar[1]); vielmehr zeigt eine genauere Analyse, daß er durchweg mit übernommenem und bereits geformtem Gut arbeitet, das er nur im einzelnen notdürftig für seine Zwecke aufputzt und ergänzt, und zwar nicht nur in den Bildern, sondern vielfach auch in den Deutungen.

Sowohl der Traum Nebukadnezars von der Statue wie der Daniels von den vier Tieren werden auf vier aufeinander folgende Weltreiche gedeutet, auf die dann als Abschluß das Weltgericht und das ewige Gottesreich Israels folgt. In Nebukadnezars Traum sind die vier Reiche durch Gold, Silber, Kupfer und Eisen charakterisiert, das letztere zum Teil mit Ton gemischt. Aber wirklich geschichtlich zu deuten vermag er die Vierzahl nicht, denn er kennt ebenso wie die wirkliche Geschichte nur drei Reiche, das chaldaeische, das persische[2]) und das griechische, dessen Auflösung in mehrere

[1]) Diese Auffassung der Eschatologien hat bekanntlich vor allem H. Gunkel, Schöpfung und Chaos, 1894, zwingend und erfolgreich widerlegt und S. 323 ff. auch auf Daniel c. 7 angewendet.

[2]) Perser und „Meder" sind für ihn selbstverständlich identisch. Auch historisch wäre eine Mitrechnung des Mederreichs absurd, da dieses ja nicht nur dem chaldaeischen gleichzeitig ist, sondern bereits vor demselben in das Perserreich aufgeht.

Reiche durch die Mischung von Eisen und Ton bezeichnet wird. Er hilft sich dadurch, daß er in c. 2 das zweite und dritte Reich mit einer inhaltlosen Wendung abmacht[1]) und in c. 7 überhaupt nur auf das vierte Reich eingeht[2]).

Die Lösung des Rätsels gibt das Awesta. Im Sûdkar-Nask, dem ersten Buch desselben, war im siebenten Fargard berichtet, daß Zoroaster eine Offenbarung erhält über die vier Perioden, in die das mit ihm beginnende Jahrtausend zerfällt[3]): erst Gold, dann Silber, dann Stahl, dann „gemischt mit Eisen" (d. i. wohl Eisenerde), also, ganz ebenso wie z. B. nach der Lehre des Buddhismus oder wie bei Hesiod, eine ständige Degeneration, in der Unglaube und Verbrechen immer weiter um sich greifen und die wahre Religion nebst der von ihr gepredigten Sittenlehre aus Iran verschwindet, bis dann mit dem neuen Jahrtausend der erste der drei Heilande aus dem Samen Zoroasters erscheint und die Religion wieder herstellt. Im Bahmanjašt, einer Bearbeitung der Überlieferung aus dem Beginn der mohammedanischen Zeit, ist der Eingang aus derselben Quelle genauer erhalten[4]): Zoroaster bittet Ahuramazda um Unsterblichkeit (die ihm verweigert wird, weil dann die Auferstehung und Erlösung unmöglich werden würde); da sieht er durch die Allwissenheit Ahuramazdas „die Wurzel eines Baums, auf dem vier Zweige waren, von Gold, Silber, Stahl, und gemischt mit Eisen", und der Gott gibt ihm dann die angeführte Deutung[5]). Die Übereinstim-

[1]) 2, 39 „Nach dir wird ein anderes Reich entstehn geringer als du, und ein anderes drittes Reich, das die ganze Erde beherrschen wird."

[2]) 7, 17 werden „diese vier gewaltigen Tiere" als „vier Könige" (richtiger „Reiche") erklärt „die auf Erden entstehn werden", aber Auskunft erbittet Daniel nur über das vierte. An sich wäre nicht undenkbar, daß bei den vier gleichzeitig auftretenden Tieren, unter denen der Repräsentant des Seleukidenreichs das furchtbarste ist, an die makedonischen Reiche gedacht wäre; aber das waren (da die kleinen Staaten in Kleinasien usw. nicht mitzählen können) nicht vier, sondern drei.

[3]) Die Inhaltsangabe ist uns im Dînkart IX 8 erhalten (West, Pahlawi Texts IV, Sacred Books XXXVII).

[4]) I 1 (West, Pahl. T. I, S. B. V).

[5]) Im Dînkart werden die vier Perioden gedeutet auf die Offenbarung an Zoroaster, die Annahme der Religion durch Vištâspa, und dann, mit gewaltigem Sprung über das völlig vergessene Achaemeniden- und das Arsakidenreich hinweg, der Stahl auf die Wiederherstellung der Orthodoxie durch Âtarpâd unter Šapûr II. (o. S. 74, 1), das gemischte Eisen auf

mung ist so groß, daß an einer Entlehnung kein Zweifel sein kann; und daß, wenn auch die Fassung der Erzählung im Awesta jünger sein mag (ganz abgesehn von ihrer Deutung)[1]), sie doch das Vorbild darstellt und das Judentum der Entlehner ist, wird ebensowohl durch die verunglückte Deutung auf die Weltreiche erwiesen, für die man doch die Vierzahl nicht aufzutreiben vermag, wie dadurch, daß bei Daniel aus den vier Metallen eine Statue zusammengesetzt wird, der jede Anschaulichkeit und Realität fehlt. Daß sie einen goldenen Kopf hat, ist in der Ordnung; aber die Verteilung der drei andern Metalle auf Brust und Arm, Bauch und Lenden, und Schenkel, sowie vollends die aus Eisen und Ton gemischten Füße sind eben so widersinnig, wie daß diese Teile eine geschichtliche Aufeinanderfolge versinnbildlichen sollen[2]). Da kommt dem Baum, aus dem die vier Zweige hervorsprießen, zweifellos die Priorität zu.

Durch die parsische Erzählung fällt zugleich Licht auf den Baum, von dem Nebukadnezar c. 4 träumt. Daß ein mächtiger

---

das Umsichgreifen der Apostasie in der folgenden Zeit. Daß ursprünglich an weit frühere Zeiten gedacht war, liegt auf der Hand; mit dem Fortrücken der Geschichte, die keine Erfüllung der Prophezeiung bringt, müssen eben, wie bei den Juden und den Christen, die abschließenden Ereignisse immer weiter hinausgeschoben werden. Im Bahmanjašt I 4 ff. wird das Gold auf Vištâspa, das Silber auf Ardašîr „den kajanischen König“ (in dem eine dunkle Kunde von den achaemenidischen Königen des Namens Artaxerxes [vgl. Nöldeke, Das iranische Nationalepos S. 12] mit dem Begründer des Sassanidenreichs zusammengeflossen zu sein scheint), der Stahl auf Chosrau I. Anoširvân, das gemischte Eisen auf die türkische Invasion gedeutet, und II 16 ff. die Perioden auf sieben vermehrt (Gold, Silber, Messing, Kupfer, Zinn, Stahl, gemischtes Eisen), von denen die fünf letzten auf sassanidische Könige sowie die Türken gedeutet werden. Ähnlich in dem im J. 1278 n. Chr. verfaßten Zertuštnâme bei West, Pahl. T. V (S. B. XLVII) p. XXIII f.

[1]) Wenn die erste Periode die Offenbarung an Zoroaster, die zweite ihre Annahme durch Vištâspa bezeichnet, so würde der dritten, stählernen, etwa das Achaemenidenreich, der vierten gemischten die makedonische Zeit und die Entstehung eines orthodoxen Vasallenreichs in der abgelegenen Persis entsprechen, das die reine Lehre bewahrt und aus dem dann ja wirklich ihre Wiederherstellung durch die Sassaniden hervorgegangen ist.

[2]) Auch die Zertrümmerung durch einen Stein, der dann „zu einem großen Berge wird und die ganze Erde füllt“, ist natürlich Erfindung des jüdischen Schriftstellers.

Herrscher durch einen die Erde weithin beschattenden Baum[1]), sein Wahnsinn durch das Umhauen desselben, seine Genesung dadurch symbolisiert wird, daß die Wurzel bestehn bleibt, ist begreiflich. Aber dieser Baum, „dessen Höhe bis an den Himmel ragt und dessen Umkreis bis an alle Enden der Erde", gewährt zugleich „die Nahrung für alle Lebewesen", die unter seinem Schatten ruhn oder in seinen Zweigen nisten, und „sein Wurzelstock sitzt in einer Fessel von Eisen und Kupfer"[2]). Das sind mythische Züge, die dem in den Grundfesten der Erde wurzelnden Himmelsbaum entstammen. Die parsische Mythologie kennt einen solchen Baum „Allsamen", den „Gegner des Unheils"[3]), „den Baum guter und kraftvoller Heilmittel", der inmitten des Kaspischen Meeres (Vourukašа) steht[4]). Offenbar knüpft die Vision Zoroasters an diesen Baum an; und sie ist dann wieder für den Traum vom Wahnsinn

[1]) Gleichartig ist die persische Sage bei Herod. I 108, Astyages habe geträumt, aus der Scham seiner Tochter sprieße ein Weinstock (der dann auf Kyros gedeutet wird) hervor, der ganz Asien bedecke. Bekanntlich hat Sophokles das Elektra 420 ff. für einen Traum der Klytaemnestra entlehnt. Das ist für die Wanderung solcher Geschichten sehr lehrreich; wer würde, wenn uns Herodot nicht erhalten wäre, ahnen, daß Sophokles hier ein persisches Sagenmotiv verwendet?

[2]) Daß er v. 13 ein Menschenherz hat, das dann in ein Tierherz verwandelt wird, wird dagegen vom Verfasser selbst um der Deutung willen erfunden sein.

[3]) „opposed to harm".

[4]) Jašt 12, 17. Minochired (West, Pahl. T. III, S. B. XXIV) 62, 37. Bundeheš (West. Pahl. T. I, S. B. V) 9, 5. 18, 9. 27, 2. 29, 5. Ein zweiter Baum in demselben Meer ist der weiße Haoma Gokard (Gaokerena), der gegen die Nachstellungen einer von Ahriman geschaffenen Eidechse durch den ihn ständig umkreisenden Kar-fisch geschützt wird; er ist das mythische Urbild des irdischen gelben Haoma, enthält alle Heilkräfte und wird bei der Auferstehung den Trank geben, der Unsterblichkeit verleiht (Bundeheš 9, 6. 18, 1 ff. 27, 4. Minochired 62, 28 f. u. a.; erwähnt Vend. 20, 4 und in Gebetsformeln). Ursprünglich sind beide Bäume offenbar identisch (ebenso wie in der Paradiesessage Gen. 2 der Baum der Erkenntnis erst sekundär vom Lebensbaum abgezweigt ist). Bousset, Rel. d. Jud. 461 (2. Aufl. 556) bemerkt mit Recht, daß in der Schilderung des Paradieses im slawischen Henoch c. 8 der parsische Mythus benutzt ist: der Lebensbaum „bedeckt alles; Erzeugnisse aber hat er von allen Früchten; seine Wurzel ist im Paradies am Ausgang der Erde". Die Recension B fügt dann noch einen zweiten Baum hinzu, den Haomabaum, der hier zu einem Ölbaum wird, der ständig Öl fließen läßt.

Nebukadnezars benutzt, während die vier Weltperioden für den Traum von der Statue verwendet sind.

Nicht anders steht es mit dem Kernstück des Danielbuchs, seinem Traum c. 7. Es ist widersinnig, daß die vier Tiere, die sich bekämpfen und vier aufeinanderfolgende Reiche darstellen sollen, gleichzeitig aufsteigen und bis zur Schlußkatastrophe am Leben sind[1]). Die Symbolisierung der Könige des griechischen Reichs durch zehn Hörner stammt vom Verfasser selbst[2]); daß dann Antiochos Epiphanes als ein elftes, nachträglich aufschießendes kleines Horn dargestellt wird, „das Menschenaugen hat und einen Mund, der großsprecherisch redete", zeigt wieder die Studierstubenarbeit und den gänzlichen Mangel an Phantasie, den der Verfasser mit allen Eschatologien von Ezechiel an teilt.

Wie wenig diese Darstellung in Wirklichkeit genügt, hat der Verfasser selbst empfunden, und daher auf die aramaeische Version c. 7 eine hebraeische Variation in c. 8 folgen lassen, die offenbar eigentlich bestimmt war, jene zu ersetzen. Hier ist die Zahl der Tiere und der Reiche auf zwei reduziert, das „der Könige von Medien und Persien" und das „des Königs von Griechenland (Jawan)." Die Hörner kehren auch hier wieder: Alexander ist ein gewaltiges Horn, das mitten in seiner vollen Kraftentfaltung abbricht; an seine Stelle treten vier Hörner „nach (der Richtung der) vier Winde des Himmels", die Teilreiche, in die die Griechenherrschaft zerfällt[3]). Dann aber wird Antiochos Epiphanes wieder durch ein neues kleines Horn bezeichnet, das aus einem von jenen

[1]) 7, 12: Nachdem das vierte Tier vernichtet ist, „wurde auch den übrigen Tieren ihre Herrschaft genommen und ihre Lebensdauer auf eine bestimmte Frist festgesetzt".

[2]) Die zehn Könige lassen sich mit Leichtigkeit herausbringen: Alexander, Philippos Aridaeos, Antigonos, Seleukos I., Antiochos I., Antiochos II., Seleukos II., Seleukos III., Antiochos III., Seleukos IV. Wenn nach v. 8. 24 die drei letzten Hörner „um des elften willen entwurzelt werden" oder „er sie stürzen wird", so mag damit gemeint sein, daß Seleukos III., Antiochos III. und Seleukos IV. alle drei ermordet worden sind — woran allerdings Antiochos Epiphanes sehr unschuldig war.

[3]) Auch hier kehrt die Vierzahl wieder, aber bestimmt durch die vier Himmelsrichtungen, wie in c. 7. In Wirklichkeit waren es bekanntlich nur drei Reiche; denn Pergamon und die übrigen Reiche in Kleinasien sind gewiß nicht mitberücksichtigt.

aufsprießt und dessen Taten dann wie in c. 2 und 7 zwar geschichtlich vom jüdischen Standpunkt aus zutreffend, aber mit vollständiger Aufgabe des Bildes geschildert werden[1]).

Die beiden Reiche sind symbolisiert durch einen zweigehörnten Widder[2]) und einen plötzlich aus dem Westen kommenden Ziegenbock mit einem einzigen Horn (Alexander), der den Widder niederwirft. Die Deutung hat Burkitt gefunden[3]): in dem bis in die Zeiten des Perserreichs zurückgehenden Weltbild, welches die Hauptländer der Welt von den indischen Grenzlanden bis nach Italien mit den zwölf Zeichen des Tierkreises verbindet, ist der Widder (κριός) Persien (d. i. Iran), der Steinbock (αἰγοκέρως, bei Daniel τράγος αἰγῶν) Syrien, und daher hier der Repräsentant des Seleukidenreichs[4]).

Der Mythus, der in c. 7 zugrunde liegt, lautet etwa folgendermaßen: Eines Tages stürzen sich alle vier Winde auf das Weltmeer und wühlen es in seinen Tiefen auf. Da entsteigen demselben vier Tiere, eins noch furchtbarer als das andre: das erste ein Löwe mit Adlerflügeln, das zweite ein Bär, der unersättlich Fleisch frißt[5]), das

---

[1]) Das Horn „vergrößert seine Macht sehr gegen Süden, Osten und Norden (so LXX), und wurde groß bis an das Himmelsheer und stürzte einige aus ihm und aus den Sternen zur Erde und trat sie mit Füßen, und tat groß gegen den Fürsten des Heeres“ usw. Die Zeit seines Waltens ist auf 2300 Abendmorgen bestimmt, eine Angabe, die sich mit Sicherheit nicht deuten läßt, s. o. S. 160 Anm.

[2]) „Das eine Horn war größer als das andre, und zwar war das größere später gewachsen.“ Damit ist wohl das medische und das über dies hinauswachsende persische Reich gemeint, die im übrigen v. 20 als Einheit betrachtet werden.

[3]) Bei Cumont, la plus ancienne Géographie astrologique, Klio IX 1909, 273.

[4]) Daß der Bock nur éin Horn hat, ist zunächst um der Deutung auf Alexander willen gesagt; benutzt aber mag dabei die im Orient und speziell im Perserreich ganz lebendige Tradition vom Einhorn sein. Ktesias Ind. 25 (= Aelian hist. an. IV 52 u. a.) hat erzählt, daß die Wildesel in Indien nur éin Horn auf der Stirn haben, und Aristoteles hat das aus ihm übernommen (hist. an. II 499 b. part. an. III 663 a). LXX geben den Wildochsen durchweg (Hiob 39, 9. Ps. 21, 22 usw.) durch μονοκέρως wieder. Die aufgerichteten Wildstiere und Greifen der persischen Reliefs, die der König beim Horn packt, beruhen zwar lediglich auf der Zeichnung in scharfem Profil, sind aber von den Beschauern gewiß immer als Einhörner aufgefaßt worden.

[5]) Daher stecken ihm 7, 5 drei Rippen zwischen den Zähnen.

dritte ein Panther mit vier Flügeln und vier Köpfen. Das furchtbarste aber ist das vierte, mit Zähnen von Eisen, das alles zermalmt und niedertritt. Seine Gestalt wird sonst nicht weiter beschrieben, die zehn Hörner, die es trägt, sind erst vom Verfasser um der Deutung willen zugefügt; vielleicht war es ursprünglich ein Einhorn wie der Bock in c. 8. Daß dem ersten Tier die Flügel ausgerissen werden, es sich aber aufrichtet wie ein Mensch[1]) und Menschenverstand („Menschenherz") erhält, ist vielleicht der Rest einer Erzählung von Kämpfen zwischen den Tieren. Indessen die andern werden nicht etwa vernichtet, sondern hausen weiter (s. o. S. 193, 1); aber das vierte ist das weitaus mächtigste und offenbar ihr Oberherr, die eigentliche Inkorporation der bösen Macht.

Dann aber folgt das Weltgericht, die Aufrichtung der göttlichen Herrschaft. Für den ursprünglichen Mythus werden wir einen Kampf zwischen beiden Mächten nach Art der alten Götterkämpfe voraussetzen müssen; für die fortgeschrittene Anschauung und die Apokalyptik ist der Sieg Gottes mit seinem bloßen Erscheinen selbstverständlich. Die Erzählung lautet: „ich schaute, bis daß Stühle gesetzt wurden und ein Alter an Tagen (ein Hochbetagter) sich setzte; sein Gewand war weiß wie Schnee und sein Haupthaar rein wie Wolle, sein Stuhl Feuerflammen, mit Rädern von loderndem Feuer. Ein Feuerstrom ergoß sich vor ihm; tausendmal Tausend bedienten ihn, und eine Myriade von Myriaden stand vor ihm. Das Gericht nahm Platz, die Bücher wurden aufgeschlagen" — das Gericht wird gedacht als Thronsitzung des Königs, in den Büchern, die wir schon bei Henoch kennen gelernt haben, sind die guten und bösen Taten aufgezeichnet; es handelt sich hier also um das Gericht über die Menschen. Aber zugleich werden die feindlichen Mächte abgetan: „Das Tier wurde getötet[2]), sein Leib vernichtet und dem Feuerbrand übergeben. Auch den übrigen Tieren wurde ihre Herrschaft genommen und ihnen eine festbestimmte Lebensdauer gesetzt. Und siehe, mit den Wolken des Himmels kam jemand wie ein Menschenkind und gelangte bis zu dem Hochbetagten, und man führte ihn vor diesen" — das Zeremoniell wird

[1]) Vgl. die aufgerichteten geflügelten Tiere in den babylonischen und persischen Skulpturen.

[2]) „wegen der überhebenden Worte, die das Horn redete" ist offenbar Zusatz des Verfassers zu der Vorlage.

auch am himmlischen Hof streng beobachtet — „und ihm wurde Herrschaft und Ehre und Königtum gegeben. Alle Völker, Nationen und Zungen sollen ihn verehren, seine Herrschaft ist eine ewige, die nicht vergeht, und sein Königtum eins, das nicht zugrunde geht."

Gedeutet wird das Gesicht „von einem der Dabeistehenden" natürlich auf das Strafgericht, das dem Antiochos bevorsteht; der wie ein Menschenkind Erscheinende aber sollen „die Heiligen des Höchsten" sein, die jener bekämpft und überwältigt hat, das Volk Israel, dem aber nach Ablauf der festgesetzten Zeit — die auf $3^1/_2$ Jahre bestimmt wird[1]) — die ewige Herrschaft verliehen wird.

Daß diese Deutung durchaus sekundär und unzulänglich ist, liegt auf der Hand. Schon die Symbolisierung des Volks oder der Gemeinde der Heiligen durch einen einzelnen Menschen wäre sehr auffallend. Aber das Wesen in Menschengestalt, von dem die Rede ist, ist kein irdisches Wesen, so wenig wie der Engel, der c. 10 und sonst dem Daniel in Menschengestalt erscheint[2]), sondern kommt „mit den Wolken", also vom Himmel herab. Auch mit dem traditionellen Messiasbilde, auf das die Stelle dann später bezogen wurde, hat es nichts gemein; denn dieser ist eben ein Mensch, ein Sproß Davids, kommt also nicht vom Himmel, sondern ersteht unter dem Volk. Eben so fremdartig und dem alten Jahwebilde absolut widersprechend ist, daß die Gottheit hier auch äußerlich als ein uralter Mann erscheint, umgeben von einem Hofstaat zahlloser Diener, dessen Entwicklung im Zusammenhang mit der Engel-

[1]) v. 25 (wiederholt 12, 7), vgl. o. S. 150, 1. Diese Zahl mit Gunkel, Schöpfung und Chaos 266 ff. 390, für einen Bestandteil des ursprünglichen Mythus zu halten und vollends sie auf die Monate von der Wintersonnenwende bis zum Frühjahrsäquinoktium zu deuten, sehe ich garkeinen Anlaß; vielmehr sind sie wirklich „zeitgeschichtlich" zu verstehn, d. h. sie stammen vom Verfasser selbst. Daher stehn sie auch nicht in der Vision, sondern in der Deutung. In der Johannesapokalypse 11, 2 f. 12, 6. 14. 13, 5 sind sie aus Daniel entlehnt.

[2]) 10, 6 wird er beschrieben כרמות בני אדם; 10, 18 כמראה אדם; 8, 15 כמראה גבר; daher wird Gabriel 8, 15 f. 9, 21. 10, 5 als Mensch oder Mann bezeichnet, aber nach 10, 5 f. ist er trotzdem auch in seiner Erscheinung ein übermenschliches Wesen, „sein Leib wie Chrysolith, sein Gesicht anzusehn wie ein Blitz, seine Augen wie Feuerfackeln, seine Arme und Beine wie blinkendes Erz, der Schall seiner Worte wie Getöse".

lehre wir schon kennen gelernt haben, der aber hier voll ausgebildet ist — dem entspricht es, daß uns im Daniel zum erstenmal Engelnamen, Gabriel und Michael, begegnen[1]) und daß die einzelnen Reiche ihre Schutzmächte in der überirdischen Welt haben, die miteinander ringen (o. S. 188).

Daß der Mythus von den vier Tieren[2]) fremden Ursprungs ist, bedarf keiner Ausführung. Ihre Gestalt entspricht den phantastischen Mischwesen, welche die babylonische wie die chetitische Mythologie geschaffen und die Kunst in unzähligen Variationen dargestellt hat, und als die auch die persischen Skulpturen die Dämonen bilden[3]). Zugrunde liegt die Anschauung, daß das Meer die furchtbarsten Ungeheuer birgt; wenn am Ende der Weltentwicklung alle Elemente entfesselt werden und alle vier Winde sich gleichzeitig auf das Weltmeer stürzen und es bis in die tiefsten Tiefen aufwühlen, da steigen vier solche Ungeheuer ans Land, eins immer noch furchtbarer als das andre, um weithin die Erde zu verwüsten, bis sie dem Endgericht erliegen.

Anderweitig ist diese Sage nicht bekannt. Um so stärker tritt die Abhängigkeit von der Religion Zoroasters in der Schilderung des Gerichts hervor. Das Gericht, welches die Propheten verkündet haben, bis auf Jesaja 24 ff. und Deuterozacharja hinab, war als ein gewaltiger Siegeszug der Gottheit gedacht, der die Erde verwüstet und die Völker aufreibt, ehe die Neugestaltung eintreten kann. Ursprünglich trifft die Heimsuchung vor allem auch Israel selbst,

---

[1]) Als „Wächter" werden die Engel im Traum Nebukadnezars 4, 10. 14. 20 bezeichnet, s. o. S. 109.

[2]) Mit Gunkel anzunehmen, daß ursprünglich nur von einem Tier die Rede gewesen sei, liegt garkein Grund vor; im Gegenteil, sie sind durch die vier Winde gegeben. Da hat ihn sein sachlich nicht begründetes Bestreben verführt, überall den babylonischen Drachenkampf gegen Tiâmat wiederzuentdecken.

[3]) Vgl. auch das phantastische Mischwesen Martichoras „Menschenfresser", das Ktesias (Ind. 7. Aelian hist. an. IV 21) unter den Tributen aus Indien selbst gesehn zu haben behauptet. Die iranische Mythologie kennt auch ein gutes Ungeheuer derart, den wundersamen dreibeinigen Esel, der inmitten des Kaspischen Meeres steht, nach der Beschreibung des Bundeheš c. 19 mit sechs Augen, neun Mäulern, aber nur zwei Ohren und einem goldenen Horn, aus dem tausend weitere Hörner herausgewachsen sind.

das vernichtet wird bis auf einen Rest, der umkehrt und für die Segenszeit unter der Herrschaft des „Gesalbten Jahwes“ gerettet wird; in der nachexilischen Zeit tritt diese Seite zurück gegen das Strafgericht über die Heiden, die sich, wie das zuerst Ezechiel ausgemalt hat, zu einem letzten Ansturm auf die heilige Stadt sammeln, aber hier vernichtet werden. Häufig wird neben dem Gemetzel die Verwandlung des Kulturlandes in eine Wüstenei, die völlige Verödung hervorgehoben; Dürre und Erdbeben kommen hinzu, auch Sturm und Donner. Auch von der Zornglut Jahwes wird geredet, seine Worte sind verzehrendes Feuer, die flammende Lohe verzehrt die Wälder; aber der ursprüngliche Charakter des Feuergottes vom Sinai ist durch den nationalen Kriegsgott, den Herrn der (himmlischen) Heerscharen, und weiter durch den universellen Himmelsgott verdrängt. Das Gericht über Israel wird nicht selten mit einer Läuterung durch Feuer verglichen, bei der das reine Metall aus den Schlacken ausgeschmolzen wird; so schon Jesaja 1, 22 ff.: „Dein Silber ist zu Schlacken geworden, dein Wein verschnitten mit Wasser . . .; so will ich meine Hand wider dich kehren, deine Schlacken läutern im Schmelzofen (?) und all dein Blei ausscheiden“; Jeremia 9,6 „ich will sie läutern und prüfen.“ Entsprechend sagt Deuterojesaja am Ende des Exils 48, 10: „siehe ich habe dich geläutert, aber nicht auf Silber, dich geprüft im Schmelzofen des Elends“[1]). Ausgeführt wird das Bild bei Maleachi 3, 2 f.: „Er ist wie das Feuer des Läuterers und die Lauge der Wäscher; und er wird sich hinsetzen als Läuterer und Reiniger des Silbers und die Söhne Lewis reinigen und läutern wie Gold und Silber.“ Ebenso Deuterozacharja 13, 9: Zwei Drittel der Bevölkerung sollen ausgetilgt werden, „das letzte Drittel will ich ins Feuer bringen und läutern, wie man Silber läutert, prüfen, wie man Gold prüft; die werden dann meinen Namen anrufen, und ich werde sie erhören und sagen: das ist mein Volk, und sie werden sagen: Jahwe ist mein Gott“. An all diesen Stellen ist das Bild vom Feuer und Metall lediglich ein Gleichnis und es handelt sich um die Ausscheidung des Edelmetalls aus den Schlacken; bei Daniel dagegen ist die Schilderung durchaus nicht symbolisch gemeint, sondern

[1]) Ebenso wird Deut. 4, 20. Reg. I 8, 51. Jerem. 11, 4 für die Urzeit des Volks Aegypten als der Schmelzofen für Eisen bezeichnet.

der Feuerstrom, der von dem flammenden Thronsitz ausgeht, die lodernden Räder, auf denen er daher fährt, sind eben so real wie der Uralte und das in den Wolken kommende Menschenkind und sein zukünftiges Reich, die Vision gibt eine Schilderung des Weltgerichts, wie es wirklich verlaufen wird.

Und nun bedarf es keiner Ausführung mehr, daß hier eine direkte Entlehnung aus dem Parsismus vorliegt. Der uralte Gott, ein Greis mit mächtigem weißen Haupthaar, „rein wie Wolle", in blendend weißem Gewand — wann hätte ein Jude je aus eigener Anschauung Jahwe so dargestellt? — ist kein andrer als Ahuramazda[1]); das Weltgericht vollzieht sich wie bei Zoroaster durch einen gewaltigen Feuerstrom; die Erschlagung und Verbrennung des Ungeheuers entspricht der des in Schlangengestalt gedachten Dämons Âzi (o. S. 69)[2]) und daneben des jetzt definitiv erschlagenen drachengestaltigen Aẑi Dahâka (Zohâk). In dem Menschengestaltigen, der vom Himmel kommt, ist der Engel Sraoša, der Genius der Religion, der den Zorndämon Aešma erschlägt, verschmolzen mit dem Heiland Saošjant, dem Sproß Zoroasters, dem Weltenrichter, der, wunderbar gezeugt und mit Wunderkraft begabt, die Auferstehung und das Paradies herbeiführt. Auch die Auferstehung, wenn auch nur einer Auswahl sowohl der Frommen wie der Sünder, fehlt wenigstens im Schlußkapitel des Buches nicht.

Weitere Einwirkungen des Parsismus auf die Vorstellungen vom Weltgericht und vom Jenseits

Wie intensiv die Berührung mit dem Parsismus geblieben ist und wie die Entlehnungen daher immer weiter fortgeschritten sind, zeigt ganz anschaulich der ursprüngliche Schluß der Apokalypse

---

[1]) Man wird die Schilderung im Daniel geradezu für die Rekonstruktion der Farben der achaemenidischen Reliefs des Gottes verwenden dürfen.

[2]) Er und Ahriman selbst sind die Teufel, die bis zuletzt übrig bleiben; Âzi oder die Schlange wird durch Goćihar in dem geschmolzenen Metall verbrannt (o. S. 69), Ahriman durch Ahuramazda in seinem letzten Schlupfwinkel durch dies Metall eingeschlossen (Bundeheš 30, 31 f.).

des Johannes 20,1—21,1[1]). Scheidet man die aus der jüdischen Eschatologie (Ezechiel und Daniel) stammenden Züge und die von dem christlichen Bearbeiter eingefügten Zusätze (vor allem 20, 4—6) aus, so könnte, was übrig bleibt, fast wörtlich ebenso in den heiligen Schriften der Parsen stehn, so wenig ist daran geändert[2]). „Und ich sah einen Engel vom Himmel herabkommen (d. i. Sraoša), der den Schlüssel des Abgrundes und eine große Kette in der Hand hatte. Und er bewältigte den Drachen" — „die uranfängliche Schlange, das ist der Teufel und Satan" setzt der Bearbeiter hinzu — „und fesselte ihn auf 1000 Jahre, und warf ihn in den Abgrund, und schloß und versiegelte ihn über ihm, auf daß er die Völker nicht mehr irreführe, bis die 1000 Jahre um sind; dann aber muß er auf kurze Zeit gelöst werden ... Wenn die 1000 Jahre um sind, wird der Satan aus seinem Verließ gelöst werden und ausziehn, die Völker irre zu führen" — hier ist dann seine Bewältigung durch die Einsetzung von Gog und Magog verdrängt. „Und der Teufel wird in den Pfuhl des Feuers und Schwefels geworfen", wie Ahuramazda den Ahriman in dem feurigen Metallstrom einschließt (S. 69). „Und ich sah einen großen weißen Thron, und auf ihm saß der, vor dessen Antlitz Himmel und Erde flohen[3]). Und ich sah die Toten, groß und klein, vor dem Thron stehn ... Und das Meer gab seine Toten heraus, und ebenso der Tod und die Unterwelt, und sie wurden gerichtet nach ihren Taten. Und der Tod und die Unterwelt wurden in den Feuersee geworfen. Und ich sah einen neuen Himmel und eine neue Erde; denn der frühere Himmel und die frühere Erde waren fort, und das Meer existiert nicht mehr."

Es bedarf kaum des Hinweises, daß auch das tausendjährige Reich, an das dann alle weiteren chiliastischen Ideen anknüpfen, aus dem oben S. 70 f. und 190 f. besprochenen persischen Schema der Chronologie übernommen ist.

---

[1]) In allem Wesentlichen hat Bousset, Die Offenbarung Johannis, 1906, S. 435 ff. den Text richtig analysiert und den Ursprung aus persischen Vorstellungen dargelegt.

[2]) Ganz gleichartig ist die Schilderung im Henoch 69, 26 ff., s. u. Kap. VIII.

[3]) Diese Worte sind größtenteils nach biblischen Vorbildern, vor allem nach Daniel, gestaltet, aus dem im folgenden auch das Aufschlagen der Bücher übernommen ist.

Auf den Höllenpfuhl, die Stätte des Gerichts über Heiden und Sünder, wird dann der Name des Tals der Söhne Hinnoms (Gehinnom, Gehenna) übertragen, in dem man ehemals die erstgeborenen Söhne der Gottheit verbrannte; so ist diese verabscheute Stätte der gegebene Sitz des Satans und des ewigen Höllenfeuers[1]). Im Judentum hat sich der Terminus ganz lebendig erhalten und ist aus ihm bekanntlich auch von Mohammed übernommen.

Neben dem allgemeinen Weltgericht steht das provisorische Einzelgericht über jeden Menschen gleich nach dem Tode[2]). Auch hier sind die parsischen Anschauungen übernommen. An der Richterbrücke tritt das eigene Gewissen an die Seele heran und führt sie je nach ihren Taten in den Himmel oder die Hölle. Beide haben drei Vorstufen, nach dem üblichen Schema der guten resp. schlechten Gedanken, Worte und Taten[3]). In den Pehlewitexten[4]) wird das weiter ausgemalt: die Stationen zum Himmelreich entsprechen den Sphären der Sterne, des Mondes und der Sonne; im Himmel selbst thront Ahuramazda, ein geistiges Wesen, dessen Stimme man hört, dessen Gestalt aber nur durch Weisheit erkennbar, also lediglich intelligibel ist. In der Hölle befinden sich verschiedene Abteilungen, in denen die Qual durch Kälte, Hitze, Gestank, Finsternis, Zernagung durch die Dämonen sich steigert[5]).

---

[1]) Henoch 26 f., vgl. 90, 26. IV Ezra 7, 36. Orac. Sibyll. IV 186. Marc. 9, 43—47 = Matth. 5, 29 f. 18, 9; in Q Matth. 10, 28 = Luc. 12, 5. Bei Matthaeus ferner 5, 22. 23, 15. 33.

[2]) Dem entspricht in der Johannesapokalypse die „erste Auferstehung" am Beginn des tausendjährigen Reichs, die nur den Märtyrern zuteil wird, und die zweite Auferstehung nebst dem „zweiten Tode" beim abschließenden Weltgericht.

[3]) Jašt 22. Vendidad 19, 27 ff.

[4]) Minochired (West, Pahl. T. III) c. 7 und 12, 13 ff. Dâdistân-î-dînîk (West, Pahl. T. II) c. 20 ff. Šajast lâ-šajast (West, Pahl. T. I) c. 6.

[5]) Ausführlich und nicht ohne Geschick werden die einzelnen Strafen, teils für ethische, teils für kultische Sünden, im Ardavirâfnâme (Ende der Sassanidenzeit; Ausgabe von Haug und West, 1872) geschildert, während der Himmel kürzer, das Zwischenreich ganz kurz abgemacht ist. Die Einkleidung ist, daß bei der Herstellung der Orthodoxie durch Atarpâd (o. S. 74, 1) die Seele Ardavirâfs durch einen Zaubertrank auf die Reise ins Jenseits geschickt wird und nun genauen Bericht abstattet. Bekanntlich bietet, wie die griechische Eschatologie in den Hadesfahrten, so die

Zwischen beiden liegt (nach einer Angabe der Region von der Erde bis zu den Sternen entsprechend) das Zwischenreich Hamêstakân (s. o. S. 67), in dem die Seelen der Indifferenten der Rückkehr in den Körper und der Auferstehung zum Jüngsten Gericht harren, ohne besondere Qualen, nur wie auf Erden dem Wechsel der Hitze und Kälte ausgesetzt. Gelegentlich wird es noch weiter in zwei Teile zerlegt (und damit tatsächlich aufgehoben), eine Vorhölle, „schrecklich, finster, stinkend und voll Plagen", für die, bei denen die bösen Taten überwiegen, und umgekehrt einen Vorhimmel, „das Zwischenreich der Rechtschaffenen"[1]).

Damit vergleiche man die Schilderung, welche das Henochbuch c. 22 von dem Aufenthaltsort der Seelen der Verstorbenen „bis zum Tage des großen Gerichts" entwirft[2]). In einem großen Felsgebirge im Westen befinden sich vier Höhlen. Die erste ist licht, mit dem Quell des Lebenswassers, für die Geister der Gerechten, die drei andern sind finster, für die Sünder[3]). Die erste dieser Abteilungen „ist für die Sünder, wenn sie sterben und begraben werden, ohne daß bei ihren Lebzeiten ein Gericht über sie gekommen ist" — die also auf Erden keine Strafe erlitten haben —; hier „werden ihre Geister für die große Pein abgesondert bis zum großen Tage des Gerichts, der Strafen und Pein der in Ewigkeit Verdammten zur Vergeltung für die Geister[4]); dort wird er (der Strafengel) sie binden

---

jüdische im Henoch und die aegyptische zahlreiche gleichartige Schilderungen, und ebenso das Christentum z. B. in der Petrusapokalypse von Achmîm (Dieterich, Nekyia, 1893).

[1]) Dâdistân-î-dînîk 24, 6. 33, 2.

[2]) Der Text ist in der aethiopischen Übersetzung und griechisch im Papyrus von Achmîm erhalten; s. die Übersetzung von Beer in Kautzsch' Apokryphen und die Ausgabe von Flemming und Radermacher, Das Buch Henoch, 1901 (die griech. christl. Schriftst. Bd. VI). Ich halte mich im wesentlichen an den griechischen (aus dem semitischen Original übersetzten) Text.

[3]) So ist v. 9 offenbar zu verstehn: οὗτοι οἱ τρεῖς ἐποιήθησαν χωρίζεσθαι τὰ πνεύματα τῶν νεκρῶν (d. i. der Sünder), καὶ οὗτος (die erste, schon v. 2 beschriebene Abteilung) ἐχωρίσθη εἰς τὰ πνεύματα τῶν δικαίων, οὗ ἡ πηγὴ τοῦ ὕδατος ἐν αὐτῷ φωτεινή. Die drei andern Abteilungen werden dann v. 10 f., 12 und 13 beschrieben, jede mit καὶ οὗτος (sc. ὁ τόπος) eingeleitet.

[4]) Der Papyrus bietet ἡν ανταποδωσεις των πνευματων [ο und ω werden durchweg vertauscht], was Radermacher in ἕν' ἀνταπόδοσις ändert; daneben führt er Charles' Vorschlag nach dem Aethiopischen „und der Vergeltung

auf ewig". Eine zweite Abteilung besteht „für die Geister der Klagenden[1]), die über ihren Untergang Kunde geben, da sie in den Tagen der Sünder getötet worden sind" — die also auf Erden bereits ihr Geschick ereilt hat, über das sie jetzt dauernd jammern, ebenso wie umgekehrt v. 5 f. Abels Klageruf gegen Kain und seine Nachkommen dauernd zum Himmel dringt. Von der dritten Abteilung sagt der griechische Text: „sie ist für die Geister derjenigen Menschen bestimmt, die nicht fromm, sondern Sünder und Genossen der Frevler sein werden; ihre Geister aber — da die hier Gequälten weniger bestraft werden — werden am Tage des Gerichts nicht bestraft werden, aber sie werden auch nicht von hier mit den andern auferweckt werden"[2]). Das Schicksal dieser Gruppe ist also milder als das der übrigen Sünder, mit denen sie verbunden sind. Danach kann die Fassung des aethiopischen Textes, daß der Raum bestimmt sei „für die Seelen der Menschen, die nicht Gerechte, sondern Sünder von vollendeter Bosheit gewesen sind und mit den Frevlern ihr Los teilen werden", unmöglich das richtige sein, und auch der griechische Text muß bereits ein Mißverständnis enthalten. Ursprünglich kann es sich hier nur um Menschen handeln, bei denen die Sündhaftigkeit nicht voll durchgedrungen ist, um „Genossen der Sünder", die nicht so arg sind wie diese, also um das parsische Hamêstakân, und zwar um dessen schlechtere Abteilung, die Vorhölle. Diese Tradition mag schon der Verfasser selbst mißverstanden haben. Im übrigen ist die jüdische Anschauung durchweg weit rigoroser als die des Parsismus, wie sie ja auch die schließliche Läuterung der Sünder nicht kennt; aber die Abhängigkeit liegt auf der Hand und tritt ebenso in der ganzen Ausmalung des Jenseits und vor allem in der

---

für die Seelen" an: καὶ τῆς ἀνταποδόσεως. Aber offenbar soll gesagt werden, daß ein Ausgleich dahin stattfinden wird, daß sie auf Erden straflos geblieben sind; also etwa ἵνα ἀνταπόδοσις ᾖ.

[1]) „Klagen" wird griechisch durchweg durch ἐντυγχάνειν wiedergegeben, s. den Index bei Flemming und Radermacher.

[2]) v. 13 καὶ οὗτος ἐκτίσθη τοῖς πνεύμασιν τῶν ἀνθρώπων, ὅσοι οὐκ ἔσονται ὅσιοι, ἀλλ' ἁμαρτωλοὶ ὅσοι ἀσεβεῖς [Aeth.: „Sünder von vollendeter Bosheit"; danach korrigiert Charles ὅσοι ὅλοι ἀσεβεῖς; Radermacher streicht ὅσοι] καὶ μετὰ τῶν ἀνόμων ἔσονται μέτοχοι. τὰ δὲ πνεύματα — ὅτι οἱ ἐνθάδε θλιβέντες ἔλαττον κολάζονται — αὐτῶν οὐ τιμωρηθήσονται ἐν ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως, οὐδὲ μὴ μετεγερθῶσιν ἐντεῦθεν. Der Zwischensatz fehlt im Aethiopischen und ist wohl eine eingedrungene Randbemerkung.

Annahme eines provisorischen Zustandes der Seelen bis zum definitiven Gericht deutlich zutage[1]).

[1]) Beer, der auch sonst in den Anmerkungen zu seiner Übersetzung die parsischen Einflüsse vielfach hervorhebt, bemerkt S. 252 zu cp. 22 mit Recht: „die Verwandtschaft ist doch zu groß, als daß an originale Gebilde auf beiden Seiten zu denken wäre; die größere Ursprünglichkeit ist hier auf seiten des Parsismus, der hier auf das Judentum eingewirkt, zum mindesten seine Entwicklung beschleunigt hat." Unbegründet ist nur der Zusatz, daß der Parsismus „wieder von Babel abhängig" sei. — Das Zwischenstadium kennt auch das Judentum, Weber, Jüd. Theol. 338. 340: „Nebst den Gottlosen sind auch die Unentschiedenen dem Engel übergeben, der über die Geister gesetzt ist; doch haben diese Ruhe." „Der Eingang in den Himmel ist nur wenigen gewiß; die Mehrzahl ist mit dem Tode noch nicht reif für den Himmel, und doch soll sie nicht schlechthin von ihm ausgeschlossen sein. Damit sind wir auf einen Zwischenzustand hingewiesen, einen Abschnitt zwischen Tod und ewigem Leben, der der letzten Vollendung dient."

VII

Die Religionskriege und die Entstehung des jüdischen Staats

Die Kämpfe bis zur Eroberung des Tempels

Die Untersuchung hat vorgreifend bereits Anschauungen berücksichtigen müssen, die erst unter der Einwirkung der Religionskriege zu voller Ausbildung und zur Herrschaft gelangt sind. Um so mehr ist es geboten, jetzt die Darstellung der politischen Entwicklung wieder aufzunehmen.

Die zur Gegenwehr entschlossenen Juden, die sich um Judas und seine Brüder zusammenscharten, haben den Krieg in derselben Weise geführt wie die Spanier gegen die Römer oder die schottischen Hochländer gegen die englischen Sachsen; nur hat sich der Kampf um die Erhaltung des Volkstums hier völlig umgesetzt in einen fanatischen Vertilgungskrieg für die nationale Religion nicht nur gegen die Fremden, sondern ebenso gegen alle Volksgenossen, die von der strengen Form des Gesetzes irgendwie abwichen. Den regulären Truppen, welche die Statthalter der benachbarten Gebiete, Apollonios von Samaria, Seron von Syrien, gegen ihn schickten, erwies sich Judas gewachsen; er verstand sich auf nächtliche Überfälle[1]), er warf seine todesmutige Schar in raschem Ansturm auf den Kern des feindlichen Aufgebots und sprengte die Übermacht auseinander zu wilder Flucht; die Siegesbeute verschaffte ihm zugleich ausreichende Waffen[2]). So wuchs sein Anhang ständig; er konnte bis in die Nähe Jerusalems vordringen, nahm wie Gedalja im Jahre 586 seinen Sitz eine Meile weiter nördlich in Massepha (Mizpa), der durch Samuel geheiligten Stätte[3]), und schuf eine Organisation nach dem altüberlieferten

[1]) Makk. II 8, 7.
[2]) Makk. I 3, 12, vgl. 4, 6.
[3]) Makk. I 3, 46.

Schema „unter Obersten über Tausend, Hundert, Fünfzig und Zehn"; die Zehnten und Erstlinge wurden dargebracht, die Naziraeer, deren Gelübde abgelaufen waren, geschoren[1]). Inzwischen war der König im Jahre 165 über den Euphrat gezogen, um im Osten die Autorität des Reichs wiederherzustellen; die Verwaltung der westlichen Provinzen übertrug er dem Lysias, der den Rang eines „Verwandten des Königs" einnahm, als Vormund seines Sohnes Antiochos Eupator, den er, wie wir aus einer babylonischen Urkunde vom Jahre 142 Sel. = 171/0 wissen[2]), schon alsbald nach seiner Geburt im Jahre 172[3]) nach dem Brauch der hellenistischen Staaten zum Mitregenten erhoben hatte — dazu hatte er um so mehr Anlaß, da ja nicht er der legitime Erbe seines Bruders war, sondern sein in Rom als Geisel lebender Neffe Demetrios. An dem Plan, die Hellenisierung der Juden rücksichtslos durchzuführen, hielt er mit vollem Nachdruck fest; in der Hauptsache war er ja auch durchaus erfolgreich gewesen, die jüdische Aristokratie stand entweder, wenn auch mit Gewissensbedenken, auf seiner Seite, oder hatte sich doch gefügt, die renitente Masse wurde gewaltsam zu dem neuen Kult getrieben oder, wenn sie Widerstand leistete und an den alten Bräuchen festhielt, niedergemetzelt oder in die Sklaverei fortgeschleppt. So konnte er hoffen, daß die Hälfte seiner kriegsgeübten Armee nebst den Elefanten, die er Lysias zurückließ, den Aufstand leicht niederwerfen werde. Nach dem Bericht des ersten Makkabaeerbuchs gab er diesem den Befehl, „die Kraft Israels und den Überrest Jerusalems aufzureiben und auszurotten, ihr Gedächtnis von der heiligen Stätte zu vertilgen, Fremde in ihrem ganzen Gebiet anzusiedeln und das Land unter sie aufzuteilen".

Lysias beauftragte die angesehensten Offiziere, Ptolemaeos S. d. Dorymenes, Nikanor und Gorgias mit der Ausführung des Befehls. Die Armee — nach dem zweiten Makkabaeerbuch 20 000 Mann, nach dem ersten 40 000 zu Fuß und 7000 Reiter — sollte von der Küste aus direkt auf Jerusalem vorrücken und mit der Bevölkerung der neuen Griechenstadt, der Akra, Fühlung nehmen[4]). Scharen

[1]) Makk. I 3, 55. 49.

[2]) Strassmaier, Z. f. Assyriologie VIII 1893, 110.

[3]) Beim Tode seines Vaters im Jahre 163 war er neun Jahre alt: Appian Syr. 46. 66.

[4]) Makk. I 4, 2, vgl. 3, 45.

von Händlern begleiteten den Zug, um die Gefangenen aufzukaufen und weiter zu verhandeln[1]) — war dies doch die Zeit, in der der Heißhunger der sich von Grund aus umwandelnden italischen Wirtschaft nach Sklaven immer gewaltigere Dimensionen annahm und geradezu zu einem beherrschenden Moment der römischen Politik wurde. Zugleich erhoffte man dadurch einen bei der argen Finanznot des Reichs doppelt willkommenen Zuschuß zu den infolge der Kriege nur sehr unvollständig eingehenden Einkünften, der es ermöglichen würde, die schwere, noch immer nicht abgezahlte Kontribution an Rom aufzubringen[2]).

Judas rückte, nach einem Fasttag und Befragung des Gesetzbuchs um ein günstiges Orakel „so wie die Heiden ihre Götzenbilder befragen“[3]), den Feinden nach Emmaus entgegen. Nicht wenige freilich verloren den Mut und verliefen sich[4]). Mit dem Rest, nach dem zweiten Makkabaeerbuch 6000, nach dem ersten nur 3000 Mann, entzog sich Judas geschickt einem von Gorgias geplanten nächtlichen Überfall und warf sich, während dieser ihn im Gebirge suchte, auf den im Lager zurückgebliebenen Heeresteil. Dem unerwarteten Angriff hielten das schwere Fußvolk und die Reiter nicht stand[5]): sie wurden weit in die Ebene hinabgejagt. Dann hielt Judas seine Mannschaft zusammen, gebot, die Beute liegen zu

---

[1]) Makk. I 3, 41. II 8. 10 ff. 36.

[2]) Dies Moment wird Makk. I 3, 29 und II 8, 10. 36 sehr richtig hervorgehoben.

[3]) Makk. I 3, 48 καὶ ἐξεπέτασαν τὸ βιβλίον τοῦ νόμου περὶ ὧν ἐξηρεύνων τὰ ἔθνη τὰ ὁμοιώματα τῶν εἰδώλων αὐτῶν = II 8, 23 παραναγνοὺς τὴν ἱερὰν βίβλον, vgl. Wellhausen, Gött. Nachr. 1905, 161.

[4]) Makk. II 8. 13 οἱ δειλανδροῦντες καὶ ἀπιστοῦντες τὴν τοῦ θεοῦ δίκην διεδίδρασκον ἑαυτοὺς καὶ ἐξετόπιζον· οἱ δὲ τὰ περιλελειμμένα πάντα ἐπώλουν, ὁμοῦ δὲ τὸν Κύριον ἠξίουν ῥύσασθαι κτλ. In Makk. I 3, 56 wird das dahin umgewandelt, daß Judas selbst, dem Gesetz Deut. 30, 5 ff. gemäß, τοῖς οἰκοδομοῦσιν οἰκίαν καὶ μνηστευομένοις γυναῖκας καὶ φυτεύουσιν ἀμπελῶνας καὶ δειλοῖς befiehlt, nach Hause zu gehn κατὰ τὸν νόμον. Auf derartige Vorfälle bezieht sich wohl Dan. 11, 34: „es wird ihnen eine Hilfe kommen gering an Zahl, aber es werden sich ihnen Viele in Trug anschließen.“

[5]) Den Gegensatz schildert Makk. I 4, 6 f. sehr anschaulich: die 3000 Mann, mit denen Judas plötzlich in der Ebene erscheint, καλόμματα καὶ μάχαιραν οὐκ εἶχον καθὼς ἠβούλοντο· καὶ εἶδον παρεμβολὴν ἐθνῶν ἰσχυρὰν τεθωρακισμένην, καὶ ἵππον κυκλοῦσαν αὐτήν, καὶ οὗτοι διδακτοὶ πολέμου.

lassen, und trat den aus den Bergen zurückkehrenden 5000 Mann des Gorgias entgegen. Als diese die siegreiche Schar und das in Flammen stehende Lager erblickten, ergriffen auch sie die Flucht; den Siegern aber fiel eine reiche Beute in die Hände[1]).

Jetzt versuchte Lysias, dem arg bedrängten Jerusalem durch einen Vorstoß von Süden her, über Idumaea, Hilfe zu bringen. Im Herbst des Jahres 165[2]) entsandte er ein neues Heer unter Timotheos und Bakchides[3]), das auf dem Rücken des Gebirges bis Betsura, zwei Meilen südlich von Jerusalem, vorrückte. Aber auch diesmal erfocht Judas einen vollständigen Sieg. Damit war der Entsatzversuch gescheitert und der Angriff auf Jerusalem frei. Die stark befestigte Griechenstadt, die Akra, konnte man allerdings nicht erobern; aber der Tempelbezirk auf dem Zion wurde von Judas und seiner siegesfrohen Schar besetzt. „Da sahen sie unser Heiligtum verwüstet, den Altar entweiht, die Tore niedergebrannt, und auf den Höfen Gestrüpp wie im Walde oder auf den Bergen, und die Zellen niedergerissen“[4]). Wer von den Frevlern in ihre

---

[1]) Makk. II 8, 6 ff. weicht von der weit ausführlicheren Erzählung in Makk. I in den Einzelheiten vielfach ab. Lysias wird nicht erwähnt, die Entsendung des Heeres unter Nikanor und Gorgias geschieht auf Ersuchen des Kommandanten von Jerusalem Philippos durch Ptolemaeos, den Statthalter von Coelesyrien und Phoenikien. Die Lokalität und die einzelnen Operationen werden nicht erwähnt, dafür aber die von Judas ausgegebene Parole Θεοῦ βοηθεία und die Aufstellung von vier Heeresabteilungen unter Judas und seinen Brüdern. Diese Details werden richtig sein, aber im allgemeinen ist (gegen Niese, der Hermes 35, 471 hier wie durchweg ganz einseitig urteilt) das erste Buch offenbar weit besser unterrichtet. Besonders bezeichnend ist, daß Makk. II den Aufschub der Plünderung nicht militärisch motiviert wie Makk. I, sondern religiös: es sei der Vorabend des Sabbat gewesen (lies ἦν γὰρ ἡ πρὸ τοῦ σαββάτου δείλη statt δίκη), daher habe man damit bis zum Tag nach dem Sabbat gewartet.

[2]) ἐν τῷ ἐρχομένῳ ἐνιαυτῷ I 4, 28, d. i. 148 Sel. = 165/4. Da die Tempelweihe in den Kislew dieses Jahres, d. i. Dez. 165 fällt, muß der Kampf bei Betsura zu Anfang des seleukidischen Jahres, im Oktober, stattgefunden haben.

[3]) Diese Namen nennt Makk. II 8, 30, wo dagegen alles Detail fehlt. Nach Makk. I 4, 28 ff. hätte Lysias selbst das Heer geführt. Als Heeresstärke gibt Makk. I mit gewaltiger Übertreibung 60000 ἄνδρες ἐπίλεκτοι und 5000 Reiter, und für Judas 10000 Mann; 5000 Feinde seien gefallen. Nach Makk. II fallen ὑπὲρ τοὺς ὀκτωμυρίους.

[4]) Makk. I 4, 38.

Hände fiel, wurde umgebracht, Kallisthenes und andre in ihren Häusern verbrannt[1]). Dann konnte man daran gehn, die heilige Stätte zu entsühnen. „Judas wählte makellose gesetzestreue Priester aus“[2]). Alle heidnischen Altäre und Kultstätten wurden niedergerissen[3]). Die entweihten Steine des großen Altars wurden abgetragen, und nach eingehender Beratung kam man zu dem Beschluß, sie außerhalb des heiligen Bezirks am Tempelberg niederzulegen, „bis daß ein Prophet erstände, der über sie entscheiden könne“[4]). Der Altar wurde dem Gesetz entsprechend aus unbehauenen Steinen neu aufgerichtet, die Kultgeräte, der siebenarmige Leuchter, der Schaubrottisch erneut. Um die Zeit der Wintersonnenwende, am 25. Kislew des Jahres 165, wurde die Tempelweihe feierlich begangen und das Opferfeuer wieder entzündet. Acht Tage lang ward das Fest mit Opfern und Gebeten, Musik und Gesang, grünen Zweigen und Palmwedeln gefeiert, und für die Zukunft als Jahresfest der Tempelweihe (Chanukka, ἐγκαίνια) oder „Lichtfest“[5])

---

[1]) Makk. II 8, 32 f. Bekanntlich bringt das zweite Makkabaeerbuch die Besetzung des Tempels erst c. 10 als Nachtrag (Μακκαβαῖος δὲ καὶ οἱ σὺν αὐτῷ . . . τὸ μὲν ἱερὸν ἐκομίσαντο καὶ τὴν πόλιν, d. h. „sie hatten Tempel und Stadt besetzt“), nach dem Tode des Antiochos c. 9; aber 8, 31 ff. erzählt es bereits, daß Judas und die Seinen nach dem Siege τὰ λοιπὰ τῶν σκύλων ἤνεγκαν εἰς Ἱεροσόλυμα, und ἐπινίκια ἄγοντες ἐν τῇ πατρίδι das Strafgericht an den Frevlern vollzogen. Mithin ist der Zusammenhang durch den Einschub des Ausgangs des Antiochos c. 9 zerrissen; die Tempelweihe c. 10 schloß ursprünglich unmittelbar an c. 8 an, und die ausdrückliche Erwähnung der Besetzung des Tempelbergs ist hier gestrichen, während die daran anschließenden Maßregeln stehn geblieben sind. Damit schwindet für den zu Grunde liegenden Bericht die Differenz gegen Makk. I. Weiteres s. in der Beilage.

[2]) Makk. I 4, 42.

[3]) Makk. II 10, 2.

[4]) Makk. I 4, 46.

[5]) So Josephus XII 325 καὶ ἐξ ἐκείνου μέχρι τοῦ δεῦρο τὴν ἑορτὴν ἄγομεν καλοῦντες αὐτὴν φῶτα. Die Beschreibung des Festes gibt Makk. I 4, 52 ff. II 10, 3. 6 ff. Mit vollem Recht betont Wellhausen, Gesch. 210, 2 (vgl. Gött. Nachr. 1905, 131, wo er annimmt, es sei das von den Juden adoptierte Dionysosfest Makk. II 6, 7), daß das Fest ursprünglich das der Wintersonnenwende war, das auf diese Weise judaisiert wurde. Aber daraus folgt nicht, daß der Bericht über das Tempelweihfest unter Judas unhistorisch ist, sondern man hat diese Tage mit Absicht gewählt, das heilige Feuer eben an dem Tage wieder entzündet, an dem die große

für die gesamte Judenschaft eingeführt. Die Legende erzählt dann, daß schon Nehemia an demselben Tage das heilige, von Jeremia geheimnisvoll geborgene Feuer wieder aufgefunden und entzündet habe, ja daß auch Salomo bereits das achttägige Tempelweihfest gefeiert habe, als das Feuer vom Himmel herabkam wie vor ihm unter Moses; man fabrizierte einen Brief, den der jüdische Rat unter Judas' Führung[1]) nach dem Eintreffen der Kunde von dem Untergang des Antiochos unmittelbar vor der Tempelweihe — also mit Verschiebung der richtigen Chronologie — an die aegyptischen Juden und ihren Protektor Aristobulos, den Lehrer des Königs Ptolemaeos geschrieben haben soll, in dem er sie auffordert, das Fest gleichfalls zu begehn, und zur Begründung diese Legenden vorträgt.

Um den wiederhergestellten Tempel entstand, unmittelbar nördlich vor der hellenistischen Feste auf der Akra, eine neue orthodoxe Judenstadt, die mit hohen Mauern und mächtigen Türmen befestigt wurde. Der Kleinkrieg zwischen beiden ging weiter, keine konnte die andre überwältigen[2]). Auch Betsura wurde besetzt und befestigt, als Bollwerk gegen einen neuen Angriff von Süden aus und gegen die Raubzüge der Idumaeer[3]).

Wende im Jahrlaufe eintritt. Die Vorbereitung des Festes, der Neubau des Altars und die Beschaffung der Geräte erforderten natürlich geraume Zeit, und der Tag der Einweihung mußte vorher durch einen Beschluß der Gemeinde unter Judas' Leitung festgesetzt werden (vgl. Makk. I 4, 59 = II 10, 8 und den Brief II 1, 10b ff.). Vgl. Hochfeld, Entstehung des Hanukkafestes, Z. altt. Wiss. 22, 1902, dem ich aber keineswegs überall beistimmen kann. — Die Ansetzung der Geburt Christi auf die Wintersonnenwende ist analog; aber da handelt es sich um eine sekundäre, spontane Entwicklung, beim Tempelweihfest dagegen um einen geschichtlichen Akt. — Ungeschichtlich ist dagegen, daß auch die Entweihung, die Begründung des Zeuskultus, auf denselben Tag gefallen sei, s. o. S. 159.

[1]) οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ ἡ γερουσία καὶ Ἰούδας Ἀριστοβούλῳ κτλ. Makk. II 1, 10b. Der Brief will (was Niese wunderlicherweise völlig verkannt hat) im Kislew 164 geschrieben sein, s. Laqueur, Krit. Unters. zum zweiten Makkabaeerbuch 63 ff., und vgl. die Beilage.

[2]) Makk. I 4, 41. 60.

[3]) Makk. I 4, 61.

Friedensverhandlungen des Lysias und Amnestieerlaß des Antiochos Eupator

Die Erfolge des Judas veranlaßten Lysias zu einer Änderung der Politik. Die gewaltsame Bekehrung, die der König angeordnet hatte, war gescheitert; wenn er sie aufgab, durfte er hoffen, daß das Volk sich wieder wie früher der von Gott gesetzten Herrschaft fügen werde. Gelang es, den Hauptteil der Aufständischen von Judas abzuziehn, so schien der etwa noch in Rebellion verharrende Rest nicht mehr gefährlich. So knüpfte er Verhandlungen an; als Mittelsmann bot sich der offizielle Hohepriester Menelaos, der sich jetzt arg in Bedrängnis fühlen und gleichfalls ein Abkommen suchen mußte[1]).

Im zweiten Makkabaeerbuch sind vier Schreiben, eins von Lysias, zwei vom König Antiochos, eins von einer römischen Gesandtschaft erhalten, alle datiert aus dem Jahre 148 Sel. (165/164 v. Chr.), das des Lysias und wahrscheinlich das der Römer[2]) aus einem sonst unbekannten, vielleicht von Antiochos Epiphanes eingeführten Monat Dioskorinthios, das zweite des Königs (mit dem das erste gleichzeitig ist) vom 15. Xanthikos, also aus dem April 164 v. Chr. Daß an der Echtheit dieser Dokumente, von Einzelheiten abgesehn, kein Zweifel bestehn kann, haben sowohl Niese[3]) wie Laqueur[4]) erwiesen; innerlich ist sie eben so evident, und formell wird sie durch die gleichzeitigen Urkunden eben so gestützt, wie bei den persischen Dokumenten des Ezrabuchs. Auch liegt, wie wir noch sehn werden, kein Grund vor, die Monatsdaten mit Laqueur für absichtlich gefälscht zu halten. Wenn das Jahresdatum echt ist, sind die Urkunden unter Antiochos Epiphanes geschrieben. Das nimmt denn auch Laqueur an und sucht es mit weiteren Argumenten zu stützen (nur daß er sie schon vor der Tempelweihe im

[1]) Vgl. Makk. II 13, 3 f.

[2]) Die meisten Handschriften bieten II 11, 38 Ξανθικοῦ πεντεκαιδεκάτῃ, aber Ven. fügt noch Διοσκορίδου hinzu, und dies ist allein richtig; denn der Brief der Römer ist mit dem des Lysias vom 24. Dioskorinthios gleichzeitig, das Schreiben des Königs vom 15. Xanthikos ist jünger; vgl. Niese Hermes 35, 484.

[3]) In seiner Kritik der beiden Makkabaeerbücher, Hermes 35, 1900, 476 ff.

[4]) Krit. Unters. zum zweiten Makkabaeerbuch 1904, S. 30 ff.

Kislew [Dezember] 165 verfaßt sein läßt); aber er irrt darin, daß er als den König Antiochos, der in ihnen auftritt, den Epiphanes betrachtet. Es ist vielmehr dessen Sohn Eupator, in dessen Namen die Regierung in den Provinzen westlich vom Euphrat geführt wurde und der daher, obwohl er noch ein unmündiger Knabe war, offiziell als der Herrscher und Urheber der getroffenen Maßnahmen gilt — so durchweg auch in der Geschichtserzählung des zweiten Makkabaeerbuchs —; Laqueur hat nicht beachtet, daß dieser ja schon seit Jahren König und Mitregent war. In seinem Namen verhandelt Lysias, von ihm, d. h. in Wirklichkeit von dem Regentschaftsrat in Antiochia[1]), erhält er die offizielle Entscheidung. Auch sachlich ist es ja ganz ausgeschlossen, daß er, und ebenso die römischen Gesandten, die nach Antiochia gehn, mit Epiphanes, der fern im Osten stand, verhandelt oder seine Entscheidung eingeholt hätten; das müßte ganz anders zum Ausdruck kommen. Das erste der beiden Schreiben des Königs setzt denn auch voraus, daß ihr Verfasser nicht Epiphanes, sondern Eupator ist: er redet davon, daß „die Juden mit der Überführung zum Griechentum durch meinen Vater nicht einverstanden sind“[2]), ja er redet von dessen Tode: „nachdem mein Vater unter die Götter eingegangen ist“[3]). Niese und andre haben deshalb angenommen, daß Epiphanes schon vor dem Frühjahr 164 gestorben sei; da das unmöglich ist, wie Laqueur zwingend erwiesen hat, bleibt nur die von diesem gezogene Folgerung, daß diese Worte interpoliert oder zum mindesten eine gefälschte Korrektur sind, etwa aus einer Angabe wie „nachdem mein Vater in den Osten gezogen ist und mir die Herrschaft übertragen hat“.

Daß das überlieferte Datum 148 Sel. (165/164 v. Chr.) richtig ist, wird bestätigt durch die Namen der römischen Gesandtschaft, die auf dem Wege nach Antiochia ist, vermutlich von einem phoeniki-

[1]) Mit Recht verweist Niese S. 481, 1 auf Polybios 31, 12, 10 und 13, 6, wo im J. 163/2 aus Anlaß der nach Antiochia entsandten römischen Gesandtschaft von den προεστῶτες die Rede ist, die im Namen des Knaben die Regierung in Antiochia führen.

[2]) ἀκηκοότες τοὺς Ἰουδαίους μὴ συνευδοκοῦντας τῇ τοῦ πατρὸς εἰς τὰ Ἑλληνικὰ μεταθέσει (11, 24). Laqueur S. 37 f. hält diesen knappen Ausdruck für sprachlich unzulässig und will daher τοῦ πατρὸς streichen, vielleicht mit Recht.

[3]) τοῦ πατρὸς ἡμῶν εἰς θεοὺς μεταστάντος (11, 23).

schen Hafen aus, und an die die Juden sich gewandt haben. In den Handschriften heißen sie Κόιντος Μέμμιος Τίτος Μάνιος; der Venetus fügt noch Ἔρνιος hinzu. Eine Korruptel liegt hier jedenfalls vor; höchst wahrscheinlich ist aber Nieses Annahme[1]), daß der letzte Name mit ganz leichter Änderung in Μάνιος Σέργιος zu verbessern sei. Denn dieser Manius Sergius wurde im Jahre 165/164 vom Senat zusammen mit Gaius Sulpicius Gallus, dem Consul des Jahres 166, als Gesandter nach Griechenland und Asien geschickt, um dort verschiedene Streitigkeiten im römischen Interesse zu schlichten und dann über die Absichten des Eumenes II. von Pergamon und des Antiochos Epiphanes Aufschlüsse zu gewinnen, von denen man annahm, daß sie sich gegen Rom verbündet hätten[2]). Sulpicius Gallus trat in Sardes ganz feindselig gegen Eumenes auf[3]); sein Genosse Sergius wird nach Syrien gegangen sein, und hier mag ihm der sonst nicht bekannte Q. Memmius beigegeben worden sein[4]). Jedenfalls entspricht es durchaus dem, was wir erwarten müssen, daß wir ihn im Frühjahr 164 auf dem Wege nach Antiochia finden.

Aus dem Schreiben ergibt sich, daß zwei jüdische Gesandte, Johannes und Absalom, mit einer Denkschrift (χρηματισμός), die ihre Forderungen enthielt, bei Lysias eingetroffen sind; dieser bewilligt, was er selbst gewähren kann, für das übrige verweist er auf die Entscheidung des Königs. Zugleich verspricht er, „wenn ihr eure gute Gesinnung gegen den Staat beibehaltet“[5]), auch in Zukunft für sie zu wirken. Gerichtet ist das Schreiben an „die Menge der Juden“, τῷ πλήθει τῶν Ἰουδαίων; er betrachtet sie also formell korrekt als eine staatlich nicht organisierte Masse. Die römischen Gesandten dagegen erkennen sie in der Anrede τῷ δήμῳ τῶν Ἰουδαίων als politische Gemeinde, als Demos an. Sie erklären sich mit Lysias' Bewilligungen einverstanden und mahnen, schleunigst Abgeordnete an den König zu schicken, die zugleich auch ihnen die Auffassung der Gemeinde mitteilen sollen, damit

---

[1]) Hermes 35, 486 f.

[2]) Pol. 31, 9.

[3]) Pol. 31, 10.

[4]) Ob in Τίτος noch ein andrer Name steckt, läßt sich nicht sagen. — Der Bericht des Polybios über diese Vorgänge ist bekanntlich leider völlig verloren.

[5]) ἐὰν συντηρήσητε τὴν εἰς τὰ πράγματα εὔνοιαν.

sie dafür eintreten können[1]). Man sieht, wie die Römer das Reich zu kontrollieren und zu knebeln suchen und die aufständische Bewegung diplomatisch nachdrücklich unterstützen, ganz entsprechend der in den nächsten Jahren verfolgten Politik.

Das offizielle Schreiben des Königs vom 15. Xanthikos ist „an den Rat (γερουσία) der Juden und die übrigen Juden", also die offizielle Vertretung der jüdischen Gemeinde gerichtet, unter der nur der Rat der staatlich anerkannten Gemeinde von Jerusalem (d. i. der Stadt auf der Akra), das dem Schema der griechischen Stadtverfassungen möglichst angeähnelte Synedrion unter Vorsitz des Hohenpriesters, verstanden werden kann. Dem entspricht es, daß, offenbar in ihrem Auftrag, Menelaos zum König gekommen ist. Er überbringt ihren Wunsch, daß die Juden heimkehren und wieder in den Besitz ihres Eigentums gelangen könnten[2]), fordert also eine Amnestie und Restitution der Aufständischen. Das wird vom König gewährt: wer bis zum 30. Xanthikos, also innerhalb 14 Tagen, zurückkehrt, dem wird feierlich Straflosigkeit zugesichert; niemand soll auf irgend eine Weise für seine Vergehungen belästigt werden, wohl aber sollen sie wie früher nach ihren eigenen Gesetzen leben; Menelaos wird zurückgeschickt, um sie aufzufordern, sich dem zu fügen[3]), soll also die Vermittlung mit den Aufständischen durchführen. Die zwangsweise Bekehrung wird damit aufgehoben, das Judentum wieder als staatlich zugelassene Religion anerkannt. In dem zugehörigen Begleitschreiben an „seinen Bruder" Lysias erklärt der König, mit der in solchen Erlassen üblichen, später auch von den römischen Kaisern übernommenen Darlegung der prinzipiellen Motive[4]): „in dem Wunsch, daß alle Untertanen seines Reichs in Ruhe ihren Geschäften nachgehn können[5]), und da er erfahren hat,

[1]) Mit dem Venetus ist zu lesen: ἃ δὲ ἔκρινεν (Λυσίας) προσανενεχθῆναι τῷ βασιλεῖ, πέμψατέ τινα παραχρῆμα ἐπισκεψόμενον περὶ τούτων, ἵν' ἐκθῶμεν, ὡς καθήκει ὑμῖν· ἡμεῖς γὰρ προάγομεν πρὸς Ἀντιοχείαν. διὸ σπεύσατε καὶ πέμψατέ τινας, ὅπως καὶ ἡμεῖς ἐπιγνῶμεν, ἐπὶ ποίας ἐστὲ γνώμης.

[2]) ἐνεφάνισεν ἡμῖν Μενέλαος βουλόμενος κατελθόντας ὑμᾶς γίνεσθαι πρὸς τοῖς ἰδίοις.

[3]) πέπομφα δὲ καὶ τὸν Μενέλαον παρακαλέσοντα ὑμᾶς.

[4]) Hier steht der oben S. 212 besprochene Satz τοῦ πατρὸς ἡμῶν εἰς θεοὺς μεταστάντος.

[5]) βουλόμενοι τοὺς ἐκ τῆς βασιλείας ἀταράχους ὄντας γίνεσθαι πρὸς τῇ τῶν ἰδίων ἐπιμελείᾳ (nach Ven.).

daß die Juden mit dem von seinem Vater verfügten Übertritt zum Griechentum nicht einverstanden sind, sondern ihre eigene Lebenshaltung vorziehn und die Duldung ihrer gesetzlichen Bräuche verlangen", habe er, „mit der Absicht, daß auch dies Volk ohne Beunruhigung leben könne[1]), entschieden, ihnen ihr Heiligtum zurückzugeben und sie nach den Sitten, die zur Zeit ihrer Vorfahren bestanden, ihr Leben führen zu lassen[2])." Lysias erhält den Auftrag, mit ihnen in Verbindung zu treten und ihnen die feierliche Garantie zu geben[3]), „damit sie, unterrichtet über unsre Absicht, guten Muts sind und sich gern der Wiederaufnahme ihrer Beschäftigung (der Feldarbeit und ihrer sonstigen Gewerbe) widmen[4])".

Aus der Anordnung, daß den Juden der Tempel zurückgegeben und die Rückkehr in ihre Wohnsitze gewährt werden soll, folgert Laqueur, daß die Schriftstücke vor der Besetzung des Tempels durch Judas und vollends vor der Tempelweihe am 25. Kislew abgefaßt sein müßten; das Datum des 15. Xanthikos sei also gefälscht, ursprünglich habe ein wesentlich früheres Datum, aus dem Anfang des Jahres 148, im Text gestanden. Indessen schon äußerlich spricht dagegen, daß garnicht abzusehn ist, was den Fälscher zu der Änderung bestimmt haben sollte; denn mit der Geschichtserzählung des zweiten Makkabaeerbuchs würde sich auch ein früheres Datum vollständig vertragen. Es gibt zwar, offenbar absichtlich, vor c. 10 kein einziges Jahrdatum, während von da an solche Daten mehrfach vorkommen (c. 13, 1: 149 Sel.; c. 14, 4: 151 Sel.); aber es läßt die Tempelreinigung abweichend von Daniel und Makk. I schon zwei Jahre nach der Entweihung (μετὰ διετῆ χρόνον 10, 3), also im Kislew (Dezember) 166 stattfinden. Den Tod des Epiphanes berichtet es unmittelbar vorher c. 9, die vier Schreiben setzt es in den Feldzug des Lysias unter Eupator, der allerdings zu einem Frieden führte, aber in Wirklichkeit nicht ins Jahr 164, wie der Verfasser annimmt, sondern ins Jahr 163 fällt[5]).

[1]) αἱρούμενοι οὖν καὶ τοῦτο τὸ ἔθνος ἐκτὸς ταραχῆς εἶναι.

[2]) κρίνομεν τό τε ἱερὸν ἀποκαταστῆναι αὐτοῖς καὶ πολιτεύεσθαι κατὰ τὰ ἐπὶ τῶν προγόνων αὐτῶν ἔθη.

[3]) καὶ δοὺς δεξιάς, wie in dem Schreiben an die Juden τοῖς οὖν καταπορευομένοις μέχρι τριακάδος Ξανθικοῦ ὑπάρξει δεξιὰ μετὰ τῆς ἀδείας.

[4]) καὶ ἡδέως διαγίνωνται πρὸς τῇ τῶν ἰδίων ἀντιλήμψει.

[5]) Über die Ursache dieser Verschiebungen und die Komposition des zweiten Makkabaeerbuchs s. die Beilage.

Aber auch sachlich ist Laqueurs Schluß nicht zwingend. Vielmehr können, wenn der König ihnen jetzt offiziell den Tempel zurückgibt und Straflosigkeit sowie den Besitz ihres Eigentums gewährt, sie sehr wohl sich schon vorher tatsächlich des Tempels und der Ländereien bemächtigt haben; der König sanktioniert durch seinen Erlaß nur den Zustand, der in Wirklichkeit bereits eingetreten ist und den er nicht mehr ändern kann, stellt ihn aber, wie es in solchen Fällen üblich ist, als ein aus wohlwollender Gesinnung freiwillig gewährtes Geschenk seiner Gnade dar. Die Erlasse, die wir in Rußland und in Deutschland in der Revolution erlebt haben und die z. B. die Einführung des in Wirklichkeit bereits erzwungenen parlamentarischen Regiments als freien Entschluß des Herrschers darstellten, bieten dazu schlagende Analogien. Daraus erklärt sich auch die kurze Frist von 14 Tagen, die er gewährt. In Wirklichkeit hat die Rückkehr bereits stattgefunden; jetzt aber soll der Kriegszustand aufhören, wer jetzt nicht die Waffen niederlegt und seinen friedlichen Beschäftigungen nachgeht, bleibt von der Amnestie ausgeschlossen. Im übrigen ist klar, daß die Wiedergewinnung des Tempels nicht nur in beiden Makkabaeerbüchern ganz anders erzählt werden müßte, wenn sie lediglich der Konzession des Königs und der Aufhebung des Religionsedikts verdankt wäre, sondern auch bei Daniel, der unmittelbar nach derselben schreibt, aber von einer Versöhnung und einem Frieden nichts weiß, sondern einen neuen verheerenden Angriff des Epiphanes erwartet.

Antiochos Epiphanes im Osten. Der Ausgang des Königs

Antiochos Epiphanes stand während dessen an der Spitze seines Hauptheers fern im Osten. Nachdem er im großartigsten Maßstabe, allerdings auch diesmal wieder mit mancherlei wunderlichen Ausschreitungen, als Gegenbild zu dem Triumph des Aemilius Paullus über Makedonien die militärische Macht und die materiellen Hilfsquellen seines Reichs in einer großen Festparade in Daphne vor aller Welt, auch vor den anwesenden römischen Gesandten, zur Schau gestellt hatte[1]), ging er daran, die Macht des Reichs, nachdem der Versuch einer Machterweiterung im Westen an Roms Einspruch gescheitert war, um so nachdrücklicher im Osten wieder auf-

[1]) Polyb. XXXI 2 ff. Diod. XXXI 16.

zurichten[1]). Der Osten Irans allerdings, in dem sein Vater Antiochos der Große noch einmal die Autorität des Reichs wieder hergestellt hatte, war inzwischen definitiv an die griechischen Herrscher Baktriens, Euthydemos und seine Nachfolger, verloren gegangen; aber die übrigen Provinzen ließen sich sehr wohl behaupten oder wiedergewinnen. In der Tat schritt Antiochos von einem Erfolge zum andern. Leider ist über den Verlauf seiner Feldzüge alle genauere Kunde verloren; aus Polybios ist außer der kurzen Angabe über die Schlappe in Elymaïs und den Tod des Königs fast nichts erhalten, und die auf Polybios zurückgehenden Nachrichten bei Appian, Porphyrios und in einigen Exzerpten aus Diodor sind unzureichend und zusammenhangslos und werden durch die Angaben in den Makkabaeerbüchern und einige zerstreute Notizen bei Plinius nur ganz unzulänglich ergänzt. Aber wir wissen, daß Antiochos zunächst den Artaxias, der sich nach der Schlacht bei Magnesia in Großarmenien unabhängig gemacht und im Bereich des Araxes und Kyros ein ansehnliches Reich mit der Hauptstadt Artaxata gegründet hatte, besiegt und gefangen genommen, aber als Vasallen wieder eingesetzt hat[2]). Ebenso wird sich sein westlicher, weit schwächerer Nachbar Zariadris von Sophene haben fügen müssen. Dann finden wir Antiochos in Babylonien tätig; die Umwandlung Babels in eine Griechenstadt durch den „Retter Asiens“ (o. S. 141) gehört offenbar in diese Zeit. An der Mündung des Schatt el Arab in der Landschaft Mesene hat er das von den Fluten zerstörte Alexandria (Charax, jetzt Mohammera) als Antiochia wieder hergestellt und von hier aus die Küsten des persischen Meer-

[1]) Daß Makk. I 3, 30 f. als Motiv für den Feldzug ausschließlich die Finanznot angegeben wird (καὶ ἐβουλεύσατο τοῦ πορευθῆναι εἰς τὴν Περσίδα καὶ λαβεῖν τοὺς φόρους τῶν χωρῶν καὶ συναγαγεῖν ἀργύριον πολύ), ist sehr begreiflich, aber durchaus einseitig.

[2]) Appian Syr. 45. 66. Diod. 31, 17a. Porphyrios bei Hieron. in Dan. 11, 44. Nach Antiochos' Tode erscheint Artaxias wieder als unabhängiger Herrscher; er muß also von jenem im Besitz der Regierung gelassen sein. — Nebenbei bemerke ich, daß ich keinen Grund sehe, mit den Modernen Strabos Angabe XI 14, 6 für ungeschichtlich zu halten, Hannibal habe die Gründung von Artaxata für Artaxias geleitet. Über Hannibals Schicksale nach der Schlacht bei Magnesia haben wir nur unvollständige Nachrichten; er kann sehr wohl zunächst zu Artaxias geflüchtet sein oder ihm Ratschläge zugesandt haben.

busens weiter erforschen lassen[1]). In der Persis hatten sich, wie die Münzen zeigen, einheimische Dynasten, eifrige Anhänger der zoroastrischen Religion und Pfleger der achaemenidischen Tradition, halb unabhängig gemacht; so erklärt es sich wohl, daß der Statthalter von Mesene von der See aus gegen dies Gebiet operierte und an demselben Tage an der Küste Karmaniens zunächst zur See und dann in einem Reitergefecht einen Sieg über die Perser erfocht[2]). Im Jahre 164 treffen wir den König in Ekbatana[3]); und diese Stadt, die unter Antiochos III. im Gegensatz zu zahlreichen andern medischen Städten noch nicht hellenisiert war[4]), hat zeitweilig den Namen Epiphania geführt[5]), ist also wie Jerusalem, Tarsos und so manche andre in eine griechische Polis umgewandelt worden. Zweifellos haben die Arsakiden von Parthien damals schon begehrliche Blicke auf Medien gerichtet, wie denn Phrahates I. (ca. 175—170) bereits den kriegerischen Volksstamm der Marder im Elburz unterworfen hat[6]); wenn sein Bruder Mithridates I. sich

[1]) Plin. VI 139 *flumina id oppidum expugnavere. postea restituit Antiochus quintus regum et suo nomine appellavit.* Da nach der offiziellen Rechnung im seleukidischen Königskult, die den im J. 193 verstorbenen Sohn und Mitregenten Antiochos' d. Gr. mitzählt, Epiphanes der fünfte Antiochos ist (Dittenberger, Or. gr. inscr. 245. 246), ist es m. E. nicht zweifelhaft, daß diese vielumstrittene Notiz auf diesen zu beziehen ist (daß Porphyrios bei Euseb. chron. I 257 Schöne den Ant. Sidetes als Ant. V. bezeichnet, kommt dagegen nicht in Betracht; er hat offenbar den Eupator als illegitim nicht mitgerechnet). Die Bestätigung gibt Plin. VI 147 *nunc a Charace dicemus oram Epiphani primum exquisitam* (daß, wie Nearch unter Alexander, so auch Ant. d. Gr. bereits diese Küsten erforscht hat, ist dabei unberücksichtigt geblieben).

[2]) Plin. VI 152. Allerdings ist es nicht sicher, daß Numenios, *ab Antiocho rege Mesenae praepositus,* hieher gehört. Wenn aber Juba in einer von Plinius VI 139 bestrittenen Angabe berichtet, Spasines, der Sohn des Sagdodonakos und Gründer des Reichs von Charakene und Mesene (im J. 129), *rex finitimorum Arabum,* sei *satrapes Antiochi* gewesen, so kann er mit diesem nur Ant. Sidetes, nicht Epiphanes gemeint haben, wie Gutschmid, Gesch. Irans 42 annimmt; das spricht auch dafür, daß Numenios unter Epiphanes gehört.

[3]) Makk. II 9, 3.

[4]) Polyb. X 27, 3; dadurch wird Plinius' Angabe VI 43 *Ecbatanam Seleucus rex condidit* widerlegt.

[5]) Steph. Byz. s. v. Ἐκβάτανα.

[6]) Justin 41, 6. Isidor. Charac. 7.

jetzt vielmehr nach Osten gegen den baktrischen Eroberer Eukratidas gewendet hat, so wird dabei die Rücksicht auf Antiochos mitgewirkt haben. Nicht mit Unrecht sagt eine auf Polybios zurückgehende Bemerkung, dieser sei „zu jener Zeit so mächtig gewesen wie keiner der übrigen Könige“[1]). Schon erwähnt ist, daß die Römer sich durch seine ostentativ zur Schau getragene Römerfreundlichkeit[2]) nicht lange täuschen ließen, sondern seine Machtentwicklung mit mißtrauischen Blicken verfolgten; sie besorgten, die engen Beziehungen, in die er zu Eumenes II. von Pergamon trat, ihrem ehemaligen Günstling, den sie nach der durch seine Hilfe wesentlich geförderten Niederwerfung Makedoniens mit um so schnöderem Undank behandelten, würden zu einem Bündnis beider Herrscher gegen Rom führen, und griffen zu den unsaubersten Mitteln, um deren Macht zu schwächen.

Ehe er nach Medien zog, hat Antiochos, wahrscheinlich von Babylonien aus, einen Angriff gegen die kriegerischen Bergstämme in Elam (Elymais), dem schwer zugänglichen Gebirgslande nördlich von Susa, unternommen, deren Bändigung schon den babylonischen und assyrischen Eroberern und dann den Achaemeniden immer wieder so viele, niemals zu dauerndem Erfolg führende Mühe bereitet hatte, und die auch jetzt wieder unter einheimischen Dynasten standen. Neben der Aufgabe, hier Ordnung und Ruhe zu schaffen, reizten die reichen Schätze, die in den Heiligtümern ihrer aus Babylonien entlehnten und weithin in hohem Ansehn stehenden Gottheiten aufgespeichert lagen. Eins derselben, einen Tempel des Bêl, hatte Antiochos der Große im Jahre 187 ausgeplündert, um das Geld für die an Rom zu zahlende Kriegskontribution zu gewinnen, war aber beim Abzug von der erbitterten Bevölkerung überfallen und erschlagen worden[3]). Der Angriff des Sohns galt dem Heiligtum der Nanaia, einer ursprünglich in Uruk (wo die Semiten sie Ištar nennen) heimischen Göttin des Naturlebens und der Fruchtbarkeit[4]),

---

[1]) Diod. 31, 17a Ἀντ. ἰσχύων κατ' ἐκείνους τοὺς χρόνους ὡς οὐδεὶς τῶν ἄλλων βασιλέων.

[2]) Polyb. 31, 5 (= Diod. 31, 17). 31, 6, 7 f.

[3]) Diod. 28, 3. 29, 15. Justin 32, 2. Hieron. in Dan. 11, 19. Strabo XVI 1, 18.

[4]) Den Namen Ναναία und Ναναῖον als Bezeichnung ihres ἱερόν bewahrt Makk. II 1, 13 ff. Niese hat den Namen unbegreiflicherweise

deren Kult schon im dritten Jahrtausend von den Elamiten übernommen war. Aber Antiochos konnte überhaupt nicht bis zum Tempel gelangen, sondern wurde beim Eindringen in das Gebirgsland zurückgeschlagen und mußte sich nach Babylonien zurückziehn[1]).

Der König hat seinen Plan darum nicht aufgegeben. Vielmehr zog er jetzt, im Sommer 164, nach Medien[2]), vermutlich auf der großen Straße über Bisutun. Dann treffen wir ihn in Gabae (Ispahan), von wo ein Hauptpaß in das elymaeische Bergland führt[3]); offenbar hatte er die Absicht, von hier aus den Angriff zu erneuern. Aber inzwischen war er an der Schwindsucht[4]) unheilbar erkrankt, und hier in Gabae ereilte ihn im Frühjahr 163 der Tod[5]).

---

noch wieder in Anaïtis korrigiert, obwohl G. Hoffmann schon längst, in dem bekannten Exkurs über Nanai in seinen syrischen Akten persischer Märtyrer 1880, das richtige gesagt hatte. Die Griechen nennen die Göttin meist Artemis (Diana), Appian Syr. 66 Aphrodite; G. Hoffmann hat gewiß recht, wenn er die „Lust der Frauen" Dan. 11, 37, die Antiochos nicht achtet, mit ihr identifiziert (s. o. S. 158, 3). Ihr ἱερόν lag nach Strabo XVI 1, 18 in Azara; hier und in dem ἱερόν der Athena holte später der Partherkönig (Mithridates I., s. Justin 41, 6, 8) 10000 Talente. Die Makkabaeerbücher rechnen Elymais zur Persis (I 6, 1, wo die Schätze auf Alexander zurückgeführt werden; II 1, 12. 9, 2, wo der Tempel daher nach Persepolis verlegt wird); ebenso verlegt der fingierte Brief Makk. II 1, 19 das babylonische Exil der Juden εἰς τὴν Περσικήν.

[1]) Polyb. 31, 16. Makk. I 6, 4.

[2]) Nach Makk. I 6, 4 zog er sich von Elymais nach Babylon zurück; das ist gewiß richtig, da ihm ja der Weg durch das Gebirge verlegt war. Die Kunde von den Erfolgen des Judas erhielt er bald darauf εἰς τὴν Περσίδα (I 6, 5), nach Makk. II 9, 3 dagegen in Ekbatana, eine Angabe, die zu bezweifeln um so weniger Anlaß vorliegt, da der Tod ihn dann in Gabae (Ispahan) ereilt hat, wohin er nur entweder über Ekbatana oder von Persis aus gelangen konnte; durch letzteres ist er aber gewiß nicht gezogen.

[3]) Vgl. Strabo XVI 1, 18.

[4]) Appian Syr. 66 τὸ τῆς Ἐλυμαίας Ἀφροδίτης ἱερὸν ἐσύλησε (das ist flüchtig; nach den genaueren Berichten ist er zur Plünderung nicht gelangt) καὶ φθίνων ἐτελεύτησε.

[5]) Τάβαι bei Polyb. 31, 11 und Porphyrios bei Hieron. in Dan. 11, 44 ist ein mehrfach vorkommender Schreibfehler für Γάβαι, s. G. Hoffmann a. a. O. 132 und Herzfeld Klio VIII 1908, 18; in Gabai hat Andreas die älteste Form von G'ai, dem älteren Namen Ispahans, erkannt. — Daß Antiochos wirklich im J. 149 Sel. = 164/3 v. Chr. gestorben ist, wie

Die Kunde von der Niederlage des Königs und seines bis dahin überall siegreichen Heeres[1]) hat sich rasch verbreitet und bei dem hohen Ansehn des bedrohten Heiligtums um so größern Eindruck gemacht, da die Erkrankung und der Tod kurz darauf erfolgte. So galt sein Schicksal, wie Polybios berichtet, den gläubigen Massen als ein göttliches, durch Wunderzeichen herbeigeführtes Strafgericht für den Frevel und wird eben darum von der populären Tradition unmittelbar an diesen angeschlossen[2]). In dem oben erwähnten fiktiven Schreiben des Judas an die aegyptischen Juden ist uns diese populäre Version in weiterer Fortbildung erhalten: Antiochos habe den Tempel der Nanaia plündern wollen unter dem Vorwand, sich mit ihr zu vermählen und sich ihre Schätze als Mitgift anzueignen; die Priester hätten ihn mit wenigen Begleitern in den heiligen Bezirk eingelassen, hier aber eine geheime Tür in der Decke geöffnet, ihn und seine Genossen mit Steinblöcken zerschmettert und ihre Köpfe den Draußenstehenden hingeworfen. Durch diese überraschende

Makk. I 6, 16 angibt und Granius Licinianus p. 9 Bonn, p. 5 Flemisch bestätigt (*Graccho iterum consule*, 163 v. Chr.), und zwar wahrscheinlich im Frühjahr 163, hat Laqueur gegen Niese und Beloch schlagend erwiesen und gezeigt, daß alle chronographischen Angaben auf dasselbe Datum führen und der Ansatz seines Todes auf 165 im zweiten Makkabaeerbuch falsch ist; vgl. weiter die Beilage.

[1]) ἡ περὶ αὐτὸν ἀνυπόστατος δοκοῦσα εἶναι δύναμις heißt es in dem fingierten Brief Makk. II 1, 13.

[2]) Polyb. 31, 11 (daraus verkürzt Joseph. Ant. XII 358 und Porphyrios bei Hieron. in Dan. 11, 44): παραγενόμενος δὲ ἐπὶ τοὺς τόπους (in Elymais) καὶ διαψευσθεὶς τῆς ἐλπίδος διὰ τὸ μὴ συγχωρεῖν τῇ παρανομίᾳ τοὺς βαρβάρους τοὺς οἰκοῦντας περὶ τὸν τόπον, ἀναχωρῶν ἐν Γάβαις (cod. Τάβαις) τῆς Περσίδος ἐξέλιπε τὸν βίον, δαιμονήσας, ὡς ἔνιοί φασι, διὰ τὸ γενέσθαι τινὰς ἐπισημασίας τοῦ δαιμονίου κατὰ τὴν περὶ τὸ προειρημένον ἱερὸν παρανομίαν. Auch bei Polybios sind die Vorgänge offenbar zu nahe aneinander gerückt, so daß man aus ihm schließen müßte, Antiochos sei nach dem Angriff auf das Heiligtum nach Osten abgezogen und hier sogleich gestorben, was gewiß nicht richtig ist. Nach beiden Makkabaeerbüchern (I 6, 5. II 9, 3, vgl. o. S. 220, 2) erhält er die Kunde von den Erfolgen des Judas erst nach dem Scheitern seines Zuges gegen Elymais; dieser fällt also spätestens Anfang 164, sein Tod dagegen Anfang 163. Das wird dadurch bestätigt, daß Daniel zwar 11, 37 den Frevel an der elymaeischen Göttin und ebenso die Wiederherstellung des Kultus in Jerusalem kennt, aber nicht den Ausgang des Königs, von dem er vielmehr einen neuen Kriegszug gegen Palaestina und Aegypten erwartet, ehe dann durch ein Wunder die Schlußkatastrophe kommt.

Katastrophe seien die Juden von einer großen Gefahr befreit und könnten jetzt das Fest der Tempelweihe begehn[1]). Bei Granius Licinianus ist diese Sage weiter dahin entstellt, daß Antiochos die Vermählung mit der Göttin wirklich feiert und ihr beim Hochzeitsmahl alle Kostbarkeiten bis auf eine abnimmt; die Göttin von Elymais wird hier durch die der berühmten Kultstätte Hierapolis (Bambyke) ersetzt, aber daß diese Dea Syra bei ihm Diana genannt wird, verrät die Übertragung[2]). Die Niederlage ist gestrichen; aber seinen Leichnam trifft die Strafe: als er nach Antiochia überführt wird, scheuen die Pferde, die Leiche stürzt in den Fluß und verschwindet in den Wellen — da ist der Sturz aus dem Wagen, den das zweite Makkabaeerbuch von dem lebenden König berichtet (s. Anm. 4), auf den toten übertragen.

Die Juden erblickten in dem Ausgang des Königs natürlich das Strafgericht ihres Gottes; aber darin, daß auch sie ihn an den Tempelfrevel in Elymais anknüpfen, ja die Legende des fiktiven Berichts die Katastrophe eben bei diesem eintreten läßt, tritt die Abhängigkeit ihrer Überlieferung von der populären nichtjüdischen Tradition deutlich hervor[3]). Nach beiden Makkabaeerbüchern erhält Antiochos die Kunde von Judas' Erfolgen kurz nach der Niederlage in Elymais in Persis oder Ekbatana (s. o. S. 220); da bricht er zusammen, verfällt in eine Krankheit und bereut vergeblich seine Freveltat[4]).

---

[1]) Makk. II 1, 10b ff., vgl. o. S. 210, 1. Ganz unbegreiflich ist, daß Niese Hermes 35, 286 ff. allen Ernstes annimmt, diese Erzählung beziehe sich nicht auf Epiphanes, sondern auf den Ausgang des Sidetes im J. 129, der garnichts damit gemein hat. — Zu beachten ist, daß II 1, 13 das Heiligtum der Nanaia ebenso als ὁ τόπος bezeichnet wird, wie das von Jerusalem.

[2]) Vgl. Polyb. XXXI 4, 9 (bei Athenaeos): (Αντ.) ἱεροσυλήκει δὲ καὶ τὰ πλεῖστα τῶν ἱερῶν.

[3]) Erst Josephus macht XII 358 dem Polybios schüchtern den Vorwurf, daß er die Ursache des Unheils lieber in dem mißglückten Versuch in Elymais als in der wirklich ausgeführten Tempelschändung in Jerusalem gesucht habe.

[4]) Jason von Kyrene hat das in üblicher Weise breit ausgemalt. Der König jagt in eilender Fahrt nach Palaestina, um Jerusalem vollends zu vernichten, stürzt aber aus dem Wagen und wird furchtbar verletzt (das ist bei Granius Licinianus auf seine Leiche übertragen, s. o.). Da kommt er zu später, vergeblicher Reue, will den Juden die höchsten Ehren bewilligen (über seinen angeblichen Erlaß an die Juden II 9, 19 ff. s. die Beilage), erliegt aber in furchtbaren Qualen einer ekelhaften Krankheit.

Daß das Zusammentreffen der Erfolge der religiös-nationalen Opposition an zwei weit von einander entfernten Gebieten seines Reichs auf ihn einen starken Eindruck gemacht hat, ist wahrscheinlich genug; um so fraglicher aber, ob er wirklich zu einer Umkehr seiner Politik gegen die Juden bereit war und nicht vielmehr eben so an ihr festhalten wollte, wie an der Unterwerfung der Elymaeer. Seine letzten Maßregeln scheinen zu zeigen, daß er mit dem Verfahren, das Lysias im Namen seines Sohnes eingeschlagen hat, und der unter dem Druck der Römer erlassenen Amnestie[1]) keineswegs einverstanden gewesen ist. Denn als seine Krankheit fortschritt und er sein Ende kommen sah, hat er nicht etwa dem Lysias die Vormundschaft bestätigt und seine Regentschaft auf das ganze Reich erweitert, sondern einen seiner Vertrauten, Philippos, zum Vormund bestellt[2]), zugleich mit dem Auftrag, seine Leiche nach Antiochia zu überführen[3]). Die Statthalterschaft über die Hauptprovinzen des Ostens, Babylonien und Medien, übertrug er seinem Günstling Timarchos von Milet, dem Bruder seines Finanzministers Herakleides[4]).

Weitere Erfolge des Judas

Der Versuch des Lysias, durch Nachgiebigkeit wieder geordnete Zustände zu schaffen[5]) und die Autorität der Reichsregierung wiederherzustellen, hat, wie fast immer in solchen Fällen, sein Ziel nicht erreicht. Der erfolgreiche Bandenführer und sein fanatischer Anhang konnten darin nur ein Bekenntnis der Schwäche des Reichs und einen ersten großen Erfolg erblicken, der zu weiterem Vorgehn

---

[1]) Das mag den Anlaß zu der jüdischen Erzählung von seiner verspäteten und fruchtlosen Reue gegeben haben.

[2]) Makk. I 6, 13 f. 55. Infolge der ganz trümmerhaften sonstigen Überlieferung haben wir von Philippos nur durch die Makkabaeerbücher Kunde.

[3]) Makk. II 9, 29.

[4]) Appian Syr. 45 nennt nur Babylonien; aber nachher bei seinem Aufstande heißt Timarchos bei Diod. 31, 27a σατράπης Μηδίας, bei Trogus prol. 34 *Medorum rex.* Offenbar sind ihm beide Provinzen übertragen worden.

[5]) Hieher gehört Makk. II 12, 1 γενομένων δὲ τῶν συνθηκῶν τούτων ὁ μὲν Λυσίας ἀπῆει πρὸς τὸν βασιλέα, οἱ δὲ Ἰουδαῖοι περὶ τὴν γεωργίαν ἐγίνοντο; aber die Feindseligkeiten beginnen von neuem.

ermutigte; er fuhr eifrig fort, an den Abtrünnigen und Lauen das göttliche Strafgericht zu vollziehn, sie zu erschlagen oder zu verjagen. Die Gegner der Juden waren mit dem Abkommen ebensowenig zufrieden. Überall war bei der Zwangsbekehrung der Judenhaß mächtig aufgeflammt; jetzt, wo die Gefahr, die von ihnen drohte, so deutlich vor Augen stand, fielen sowohl die alten den Juden aufsässigen Nachbarn im Süden und Osten, wie die Griechen der Küstenstädte und des Ostjordanlandes über sie her, um die verhaßten Beisassen womöglich völlig auszurotten[1]). Zwischen beiden sahen sich die Reformjuden jetzt von der Regierung, deren Gebot sie gehorcht hatten, preisgegeben und in arger Bedrängnis[2]); sie, und Menelaos an ihrer Spitze, mußten alles daran setzen, um die Regierung dazu zu bringen, wenn auch nicht die jetzt undurchführbare Zwangsbekehrung, so doch den Kampf gegen die Rebellen aufs neue nachdrücklich aufzunehmen. So wurde Palaestina der Schauplatz eines von allen Seiten mit wildem Fanatismus geführten Kampfes, in dem sich ein religiöser Bürgerkrieg mit einem Rassenkampf zu schauerlicher Entfesselung aller Leidenschaften verband.

Von allen Seiten kamen die Hilfsgesuche der Bedrängten an die neue orthodoxe Gemeinde. Von Süden suchten die Idumaeer vorzudringen; sie gewährten den Flüchtlingen aus Jerusalem Aufnahme[3]) und lauerten den Gläubigen auf den Straßen auf[4]). In Joppe lockte man die Juden mit Weibern und Kindern, insgesamt etwa 200, auf Schiffe, als wolle man ihnen freien Abzug gewähren, und versenkte sie auf hoher See[5]). In Gilead östlich vom Jordan

[1]) Vgl. Makk. I 5, 1 f.: Auf die Kunde von der Wiederherstellung des Heiligtums τὰ ἔθνη . . . ὠργίσθησαν σφόδρα, καὶ ἐβουλεύσαντο τοῦ ἆραι τὸ γένος Ἰακὼβ τοὺς ὄντας ἐν μέσῳ αὐτῶν, καὶ ἤρξαντο τοῦ θανατοῦν ἐν τῷ λαῷ καὶ ἐξαίρειν. II 12, 2 werden Timotheos (S. 208) und vier andere Strategen als die Aufhetzer genannt.

[2]) ἡμεῖς εὐδοκοῦμεν δουλεύειν τῷ πατρί σου, sagen sie Makk. I 6, 23 zu Ant. Eupator, καὶ πορεύεσθαι ἐν τοῖς ὑπ᾽ αὐτοῦ λεγομένοις, καὶ κατακολουθεῖν τοῖς προστάγμασιν αὐτοῦ· ὅτι οἱ τοῦ λαοῦ ἡμῶν χάριν τούτου ἠλλοτριοῦντο ἀφ᾽ ἡμῶν. πλὴν ὅσοι εὑρίσκοντο ἀφ᾽ ἡμῶν, ἐθανατοῦντο, καὶ αἱ κληρονομίαι ἡμῶν διηρπάζοντο.

[3]) Makk. II 10, 15.

[4]) Makk. I 5, 4 von den υἱοὶ Βαιάν, οἳ ἦσαν τῷ λαῷ εἰς παγίδα καὶ εἰς σκάνδαλον ἐν τῷ ἐνεδρεύειν αὐτοὺς ἐν τοῖς ὁδοῖς, die Judas bei dem Feldzug gegen die Idumaeer vernichtet.

[5]) Makk. II 12, 3 f.

stellten die Ammoniter und die Bewohner der griechischen wie der einheimischen Städte große Scharen unter Führung des Timotheos[1]) für den Vertilgungskrieg; die Juden flüchteten in die Feste Ramot[2]), die Heiden aus den Nachbarorten sammelten sich, sie zu erstürmen und ihnen den Garaus zu machen[3]). Weiter nördlich, östlich vom Quellfluß des Jordan, in der Landschaft Ṭûb (Ṭôb) waren alle erwachsenen Juden, an 1000 Mann, abgeschlachtet, die Weiber und Kinder in die Knechtschaft fortgeschleppt[4]). Hinter den ansässigen Feinden drängten die arabischen Raubscharen, mit denen ein Menschenalter vorher der Tobiade Hyrkanos sich herumgeschlagen hatte (o. S. 131), die hier eine willkommene Gelegenheit fanden, Beute zu machen[5]), wie ehemals in der Zeit des Gideon. Dagegen standen die Nabataeer freundlich zu den Juden und leisteten dem Judas Hilfe[6]); sie waren ja alte Gegner der Idumaeer, die sie in der Perserzeit aus dem Gebiet um Petra verdrängt hatten, und bildeten unter einer tatkräftigen Dynastie einen ansehnlichen Wüstenstaat, der sich von den Seleukiden unabhängig hielt, stolz auf ihre nomadische Freiheit, deren Lebensformen sie festzuhalten suchten, wenn auch allmählich die Elemente äußerer hellenistischer Zivilisation einzudringen begannen.

[1]) Nach Makk. II 8, 30 (oben S. 208, 3) hat er schon an dem Angriff von Süden aus im Herbst 165 teilgenommen.

[2]) „Statt der Lesart Δαμεθα, Δαθεμα, Δαθαιμα (Josephus Δαθεμα, Διαθεμα, Διαθημα) Makk. I 5, 9 liest der Syrer richtig râmtâ; das ist also das wohlbekannte Ramot in Gilead“ Hölscher, Palaestina in der pers. und hellenist. Zeit (Quellen und Forsch. zur alten Gesch. und Geogr. Heft 5, 1903) S. 76. Für das Verständnis des Berichts verweist er mit Recht auf Wellhausen, Isr. und jüd. Gesch. 212, 1, der Makk. I 5, 26 f. richtig erklärt hat: die hier aufgezählten Orte sind nicht jüdische, sondern heidnische Städte, deren Mannschaften sich gegen die Juden in den ὀχυρώματα, d. i. in Δαμεθα, sammeln.

[3]) Als Parallele dazu aus modernster Zeit vergleiche man das Vorgehn der Amerikaner gegen die Mormonen in Missouri und Illinois (Ursprung und Gesch. der Mormonen S. 123 ff. 189 ff.), das ganz den gleichen Charakter trägt, nur daß die Kämpfe sich weniger blutig abspielen und es sich weniger um Abschlachtung als um gewaltsame Verdrängung der unliebsamen Beisassen handelt.

[4]) Makk. I 5, 13 ἐν τοῖς Τουβίου; II 12, 17 οἱ λεγόμενοι Τουβιανοὶ Ἰουδαῖοι; vgl. S. 134, 1.

[5]) Makk. I 5, 39. II 12, 10 f.

[6]) Makk. I 5, 25. 9, 35.

Nicht besser sah es mit der jüdischen Diaspora in „Galilaea der Heiden" aus, die sich ziemlich stark entwickelt hatte, von Judaea getrennt durch die Samaritaner, die sich, wenn wir den jüdischen Berichten trauen dürfen, zur Zeit eifrig der Hellenisierung hingaben. Auch in Galilaea fielen die griechischen und die hellenisierten phoenikischen Städte an der Küste, Ptolemais, Tyros, Sidon, über die Juden her und versuchten sie auszurotten[1]). Nur das halbgriechische Skythopolis (Bet šeʾan) in der tiefen Senke zum Jordantal östlich von der Ebene Jezreel bildete eine Ausnahme: seine Bewohner nahmen sich der Bedrängten an und gewährten ihnen Zuflucht, soweit sie es vermochten[2]).

In dieser Notlage hat Judas, unterstützt von seinen Brüdern, tatkräftig und umsichtig Hilfe gebracht. Durch eine Reihe kühn geplanter und geschickt durchgeführter Raubzüge haben sie die bedrohten Juden gerettet und den Feinden gründlich heimgezahlt. Über den Jordan zog Judas selbst, zusammen mit seinem Bruder Jonathan, an der Spitze von 8000 Mann. Nach einem dreitägigen Marsch durch die Wüste, bei dem ihm die Nabataeer die nötigen Informationen gaben, überfiel er den Ort Bosor, den er ausmordete und in Brand steckte, und erschien dann plötzlich im Rücken des Belagerungsheeres. Die überraschten Truppen des Timotheos hielten nicht stand; die Juden wurden befreit, mehrere weitere Ortschaften niedergebrannt, ein neuer Heerhaufen des Timotheos geschlagen, schließlich das angesehene Heiligtum der Atargatis in Karnain[3]), in dessen Schutz die Feinde ihre Weiber und ihre Habe geborgen hatten, erobert und zerstört. Dann führte er die geretteten Juden über Betše'an nach Jerusalem; ein großes Dankfest beschloß das erfolgreiche Unternehmen[4]).

---

[1]) Makk. I 5, 14.

[2]) Makk. II 12, 30, vgl. I 5, 52.

[3]) Es ist bezeichnend für die fortschreitende Aramaisierung dieser Gebiete, daß der Name Astarte, nach dem der Ort im Alten Testament ʿAštarot Qarnaim heißt, jetzt durch das aramaeische Aequivalent Atargatis (Ἀτεργάτιον Makk. II 12, 26; in I 5, 43 einfach τὸ τέμενος ἐν Καρναίν; in II 12, 21. 26 in Κάρνιον hellenisiert) ersetzt ist.

[4]) Makk. I 5, 9—13. 17 f. 24—54; dem entspricht II 12, 10—31, mit manchem wertvollen Detail, aber ohne Verständnis für den Zusammenhang der Operationen und mit stark jüdischer und rhetorischer Färbung, so vor allem in den sinnlos übertriebenen Zahlen der abgeschlachteten

Gleichzeitig war Simon, Judas' älterer Bruder, in Galilaea erfolgreich gewesen; die Heiden wurden bis an die Küste zurückgeworfen, die geretteten Juden gleichfalls nach Judaea übergeführt[1]). Dagegen führte ein Raubzug, den währenddessen die in der Tempelstadt Zurückgebliebenen gegen die unter dem Schutz des Gorgias stehenden Küstenstädte des alten Philisterlandes unternommen hatten, bei Jamnia (Jabne) zu einer verlustreichen Niederlage: Joseph ben Zacharja und Azarja, die den Zug geführt hatten, waren, sagt das erste Makkabaeerbuch, „nicht von dem Samen jener Männer, in deren Hand die Rettung Israels gegeben war"[2]). Besser gingen die Raubzüge des Judas gegen die Idumaeer aus; ihr Land wurde ausgeplündert, ihre festen Kastelle auf den Gütern „mit allen die darin waren verbrannt". Auch Hebron, die Hauptstadt ihres Gebiets, wurde von den Juden zerstört. Daran schloß sich ein Streifzug ins philistaeische Küstenland, auf dem Judas Aŝdod

---

Feinde, die an Valerius Antias erinnern. — Wellhausen, Israel. und jüd. Gesch. 212, 1 deutet Psalm 68 als Festlied für diese Siegesfeier: „Juden, die vereinsamt unter den Heiden in Basan wohnten und von diesen bedrängt wurden, sind von einem jüdischen Heere gerettet und nach Jerusalem übergeführt; das ist die Menschenbeute, die Gott von seinem Zuge heimbringt." Das ist sehr ansprechend und wohl zutreffend; denn wenn auch die Psalmensammlung im wesentlichen schon vorher abgeschlossen vorlag, läßt sich doch kaum bezweifeln, daß einzelne Gedichte noch in makkabaeischer Zeit hinzugekommen sind. Doch bedarf diese ganze Frage einer erneuten umfassenden Untersuchung.

[1]) Makk. I 5, 20—23; in Makk. II nicht erwähnt.

[2]) Makk. I 5, 55—64. In Makk. II 12, 32—45 wird die Niederlage möglichst vertuscht: Gorgias, ὁ τῆς Ἰδουμαίας στρατηγός (schon v. 14 als solcher erwähnt), zieht den angreifenden Juden mit 3000 Mann zu Fuß, 400 Reitern entgegen; im Kampf συνέβη πεσεῖν ὀλίγους τῶν Ἰουδαίων (nach Makk. I dagegen gegen 2000), aber Gorgias wäre beinahe gefangen worden (die Details dieser Episode werden authentisch sein), und entkommt nach Marisa. Aber Judas kommt darüber zu und siegt; da ist der Zug des Judas gegen Idumaea unmittelbar an die Niederlage gerückt. Als man dann nach der Sabbatruhe (!) die Leichen untersucht, stellt sich heraus, daß alle gefallenen Juden heidnische Amulette aus Jamnia tragen, ihr Tod also die gerechte göttliche Strafe war. Vielleicht gehören zu diesen aber auch die ἱερεῖς, die bei Marisa (so liest Joseph. XII 353 statt des sinnlosen Σαμαρίαν v. 66) ἀβουλεύτως in den Kampf stürzen und fallen; alsdann gibt Makk. II die religiöse Korrektur der ursprünglichen Überlieferung.

überfiel und seine Heiligtümer und Götterbilder zerstörte[1]). Auch die Häfen von Joppe und Jamnia hat Judas bei Nacht überfallen und die darin liegenden Schiffe in Brand gesteckt[2]). Ferner ist er über den Jordan in das ehemalige Machtgebiet des Tobiaden Hyrkanos eingedrungen, hat Timotheos' Truppen zersprengt und Jaʿzer eingenommen[3]).

In diesen Kämpfen, welche in die Jahre 164 und 163 fallen[4]), hat

---

[1]) Makk. I 5 erwähnt zuerst einen Kriegszug des Judas gegen die Idumaeer vor dem Zug nach Gilead v. 3—5 (über die πύργοι s. Bd. I 217), an den 6—8 der gegen die Ammoniter und Timotheos anschließt; dann am Abschluß v. 65 einen zweiten Zug, bei dem Hebron zerstört wird und an den der Zug gegen Philistaea (εἰς γῆν Ἀλλοφύλων) v. 66—68 anschließt, bei dem einige tollkühne Priester fallen (vgl. S. 227, 2). Auch Makk. II bringt den ersten Zug gegen die Idumaeer und die Eroberung ihrer ὀχυρώματα (in denen „nicht weniger als 20 000" abgeschlachtet werden) und vor allem zweier πύργοι (wieder mit über 20 000 Erschlagenen v. 23, während es vorher nur 9000 Geflüchtete sind, die durch die Bestechlichkeit von drei jüdischen Offizieren entkommen; diese werden dann durch ein Kriegsgericht unter Judas verurteilt und hingerichtet, eine gewiß geschichtliche Episode) schon c. 10, 14—23, durch einen großen Zwischenraum von den übrigen Ereignissen getrennt. Daran schließt Makk. II 10, 24—38 den Kampf mit Timotheos, mit der obligaten Wundererscheinung, und dessen Tod bei der Erstürmung von Γάζαρα (wohl = Ἰάζηρ Jaʿzer I 5, 8). Der Feldzug in Gilead und der zweite Zug gegen Idumaea (nach Pfingsten 12, 32) folgt dann weit später 12, 40—45. Bei diesen Kämpfen ist Timotheos wieder lebendig und wie in Makk. I Führer der Gegner im Ostjordanland. Es ist klar, daß die Anordnung in Makk. I, wenn auch vielleicht nicht überall genau, doch in der Hauptsache allein richtig ist; der Verfasser von Makk. II hat die Ereignisse umgestellt und den ursprünglichen Zusammenhang, den auch seine Quelle gegeben haben muß, zerrissen, s. die Beilage. Dabei hat er den Ausgang des Timotheos in cp. 10 vorweg genommen, ohne zu beachten, daß er nachher noch wieder von ihm zu erzählen hat. Es ist möglich, daß die Einnahme von Jaʿzer, wenn dies mit Γάζαρα identisch ist, auch in Makk. I vorweg genommen ist und in Wirklichkeit an den Schluß der ganzen Kämpfe gehört. Zu der Annahme Laqueurs, Krit. Unters. zu 2. Makk. S. 75 ff., in den Berichten von Makk. II seien vom Epitomator (nicht von Jason von Kyrene) zwei Quellen kontaminiert, sehe ich keinen Anlaß.

[2]) Makk. II 12, 3—9.

[3]) Makk. I 5, 6—8 und wahrscheinlich II 10, 24—38, s. Anm. 1.

[4]) In Makk. I sind sie in unmittelbarem Anschluß an die Wiedergewinnung des Tempels erzählt. Darauf folgt c. 6 der Ausgang des Epiphanes 164/3 und dann der Angriff des Judas auf die Akra und der Feld-

sich die Wildheit des Religionskrieges in furchtbarster Gestalt entfaltet. Es galt, nach dem Gebot der heiligen Schriften und dem Vorbild der Vorfahren, wie es die deuteronomistische Überarbeitung der Geschichte im einzelnen ausgemalt hatte, das heilige Land von allem heidnischen Greuel zu reinigen, die Ungläubigen und die Abtrünnigen schonungslos auszutilgen bis aufs letzte, ohne Ansehn der Person, des Alters und Geschlechts. Die Gläubigen fühlten sich als das Racheschwert Gottes, der ihnen seine Engel siegreich zu Hilfe sandte, und haben ihre Feinde in rücksichtsloser Brutalität womöglich noch überboten. Triumphierend erzählen die Berichte, wie in den eroberten Ortschaften überall die gesamte Bevölkerung abgeschlachtet wird oder in den Flammen umkommt[1]). Den Apostaten und Lauen ging es nicht besser als den Heiden. Judas, der Hämmerer (Makkabaeos), wie er deshalb genannt wird, so faßt das erste Makkabaeerbuch seine Taten zusammen[2]), „glich einem Löwen in seinen Taten, und einem Löwenjungen, das nach Raub brüllt. Er spürte die Gesetzlosen auf und verfolgte sie, und verbrannte die Verwirrer seines Volks; die Gesetzlosen wurden bestürzt durch die Furcht vor ihm, und alle Missetäter gerieten in Verwirrung; ... er durchzog die Städte Judas und vertilgte die Gottlosen in ihnen, und wandte den Zorn von Israel ab; sein Name drang bis ans Ende der Erde, und er sammelte die dem Untergang geweiht waren."

Neben dem Krieg ging der innere Aufbau einher, die militärische Organisation, wie im alten Israel nach der Zehn- und Fünfzahl abgestuft[3]), die Wiederbestellung des verödeten Landes[4]), die angesichts der zahlreichen jetzt erschlagenen oder verjagten Abtrünnigen mit einer umfassenden Neuaufteilung des Grundbesitzes

---

zug des Lysias und Eupator 163/2. Somit ist klar, daß die Ereignisse, die in c. 5 zusammengefaßt sind, die ganze Zwischenzeit ausgefüllt haben.

[1]) Makk. I 5, 5 (wo sie nach alttestamentlicher Sitte der Gottheit geweiht [„gebannt"] werden: καὶ ἀνεθεμάτισεν αὐτούς). 28. 35. 44. 65; vgl. II 8, 6. 10, 17. 23. 31. 36. 12, 16. 23. Ebenso wird die Stadt Ephron behandelt, die Judas den Durchzug geweigert hat I 5, 51. II 12, 28.

[2]) I 3, 1 ff.

[3]) I 3, 55 κατέστησεν Ἰούδας ἡγουμένους τοῦ λαοῦ, χιλιάρχους καὶ ἑκατοντάρχους καὶ πεντηκοντάρχους καὶ δεκαδάρχους.

[4]) Vgl. Makk. II 1, 12 nach dem Abkommen von 164 οἱ δὲ Ἰουδαῖοι περὶ τὴν γεωργίαν ἐγίνοντο.

verbunden gewesen sein muß — „wer von uns in ihre Hände fällt, wird getötet und ihr Erbgut geraubt", klagen die hellenistischen Juden beim König[1]) —, und die Säuberung und Neuordnung der Hierarchie. Die zum Priesterdienst Berechtigten[2]) beliefen sich schon bei der Rückkehr aus dem Exil auf weit über 4000, und seitdem war ihre Zahl ständig gewachsen. Sie zerfielen in zahlreiche Geschlechter, deren Namen und Rangordnung mehrfach wechseln — bei der Unterzeichnung des Gesetzes im Jahre 445 sind es 21, in der Liste Nehemia c. 12, etwa aus dem Ende der Perserzeit, 22, darunter 6 neue, während 5 ältere verschwunden sind. Sie führten ihre Stammbäume auf Aharon und seine Söhne zurück; in Wirklichkeit galten sie als Nachkommen Ṣadoq's, des von David oder vielmehr von Salomon eingesetzten Hohenpriesters. Da es außerhalb des Tempels von Jerusalem keinen Kult gab, verwalteten sie hier abwechselnd den Dienst, hatten aber alle Anspruch auf Beteiligung an den Einkünften, wenn auch den auf dem Lande wohnenden Familien ihr Anteil damals wie später nicht selten vorenthalten sein mag. An sie schlossen sich dann die verschiedenen Abteilungen der niederen Geistlichkeit, die allmählich alle die Anerkennung als Lewitengeschlechter erreicht haben. An Stelle der älteren Rangordnung ist nun im späteren Judentum eine Einteilung der Priestergeschlechter in 24 Abteilungen (Ephemeriden) getreten, die der Reihe nach von Sabbat zu Sabbat den Dienst versahen[3]). Von den Nehem. 12 aufgezählten Geschlechtern finden sich unter ihnen nur noch 10, 14 sind neu hinzugekommen; an der Spitze steht das Geschlecht Jojarib, dem die Hasmonaeer angehören[4]), das in der Liste Nehem. 12 als das erste der sechs jüngeren Geschlechter erscheint. Somit kann nicht zweifelhaft sein, daß diese Ordnung, die in der Chronik I, 24 natürlich auf David zurückgeführt wird, in Wirklichkeit von Judas und seinen Nachfolgern geschaffen ist. Anschaulich tritt dadurch hervor, daß „die Auswahl untadliger gesetzestreuer Priester" bei der Wiederherstellung des Kultus[5]) eine

[1]) Makk. I 6, 24.

[2]) Über die Entwicklung der Geistlichkeit seit dem Exil s. m. Entstehung des Judentums 168 ff.

[3]) Jos. Ant. VII 365 f. vit. 2. ev. Luc. 1, 5. 8.

[4]) Makk. I 2, 1. 14, 29.

[5]) Makk. I 4, 42, vgl. o. S. 209, 2.

tiefgreifende Umgestaltung der Hierarchie bedeutet hat, bei der die unzuverlässigen Elemente ausgeschieden und durch neue Abzweigungen ersetzt wurden und das Geschlecht des Judas und seiner Brüder den Ehrenvorrang erhielt, der es einige Jahre später zum Hohenpriestertum geführt hat.

Daß unter den Juden, die sich der orthodoxen Gemeinde anschlossen und für sie kämpften, neben überzeugten Gläubigen, wie in allen ähnlichen Fällen, auch gar manche religiös indifferente Elemente gewesen sind, denen es lediglich darauf ankam, den günstigen Moment zu benutzen, um Beute zu machen und Ansehn zu gewinnen, wird niemand bezweifeln. Bezeichnend ist, daß bei der Belagerung eines Kastells in Idumaea drei Offiziere, denen Judas die Leitung übertragen hatte, sich durch eine große Geldsumme (angeblich 70 000 Drachmen) bestechen ließen, den Eingeschlossenen den Abzug zu ermöglichen, aber durch Judas vor ein Kriegsgericht gestellt und zum Tode verurteilt wurden[1]). Auch fehlte es doch nicht an heidnischen Einflüssen. Dahin gehört schon, daß vor der Schlacht bei Emmaus man im Gesetzbuch ein Orakel suchte „wie die Heiden bei ihren Götzenbildern“[2]). Daß im Gefecht mit Gorgias in Idumaea (S. 227, 2) eine Anzahl Juden fielen, wird im zweiten Makkabaeerbuch dadurch als gerechte Strafe Gottes erwiesen, daß man auf ihren Leichen heidnische Amulette aus Jamnia fand[3]). Derartiges ist gewiß oft vorgekommen. Auf der andern Seite mochten nicht wenige Gesetzestreue Gewissensbedenken empfinden, ob es überhaupt berechtigt sei, der Obrigkeit zu widerstehn und sich durch Waffengewalt dem göttlichen Strafgericht zu entziehn, statt abzuwarten, bis der Moment gekommen sei, wo Gott selbst eingreifen wolle; und vor allem erregte es Anstoß, daß man sich entschlossen hatte, auch am Sabbat zu kämpfen — das zweite Makkabaeerbuch hat das denn auch, im Gegensatz zum ersten, verwischt und läßt den Sabbat durchweg streng beobachtet werden[4]).

---

[1]) Makk. II 10, 18 ff. — Auch in Betsura findet sich im J. 162 ein Verräter Rodokos Makk. II 13, 21.

[2]) Makk. I 3, 48, oben S. 207.

[3]) Makk. II 12, 40 ff.

[4]) Makk. II 8, 27 (s. o. S. 208, 1). 12, 38. 15, 1.

Erfolge des Lysias und Friedensschluß

Indessen Judas verstand es, seine Leute zusammenzuhalten und ihnen Siegesvertrauen einzuflößen. Daß er so erfolgreich seine Macht ausbreiten konnte, ohne daß die Reichsregierung eingriff, ist dadurch ermöglicht, daß Lysias in diesen Jahren sowohl durch die Spannung mit dem König und dann durch dessen Tod, wie durch den von Rom ausgeübten Druck gelähmt war. Maßgebend für ihn war das Bestreben, sich in seiner Machtstellung als Regent gegen die drohenden Gefahren zu behaupten; die jüdischen Händel, die so störend dazwischen gekommen waren, hatte er durch das Abkommen Anfang 164 los zu werden gehofft und überließ sie einstweilen sich selbst, in der eitlen Hoffnung, daß die lokalen Machthaber, gestützt auf die judenfeindliche Bevölkerung, ihrer Herr werden würden. Jetzt aber ließen die fortschreitenden Erfolge der Rebellen ihm keine Wahl mehr, zumal da Judas jetzt im Jahre 163[1]) zum direkten Angriff auf die hellenistische Akra vorging und sie zu belagern begann; von den Eingeschlossenen gingen die dringendsten Hilfsgesuche an den jungen König[2]).

[1]) Makk. I 6, 20 setzt den Beginn der Belagerung ins J. 150 Sel. 163/2 v. Chr. Wenn das genau wäre, würde der Angriff des Lysias und der Friede erst in den Sommer 162 fallen. Dem widerspricht sowohl, daß Philippos schwerlich erst mehr als ein Jahr nach dem Tode des Epiphanes sein Heer nach Antiochia zurückgeführt haben wird und daß die folgenden Ereignisse, von der Ankunft des Octavius bis zu der des Demetrios, einen größeren Zeitraum verlangen, als auch, daß das Jahr des Feldzugs ein Sabbatjahr ist (I 6, 49. 53); denn da das Jahr 38/7 v. Chr. sicher ein Sabbatjahr gewesen ist (Jos. Ant. XIV, 475. XV 7), ist nicht 163/2, sondern 164/3 ein Sabbatjahr gewesen. Gerechnet wird dasselbe ebenso wie nachher bei Josephus Bell. I 60 = Arch. XIII 234 unter Johannes Hyrkanos (136/5 v. Chr.) erst vom Frühjahr an, weil erst da seine Wirkung durch das Ausfallen der Ernte eintritt. Der Friede wird dann wohl in das neue, im Herbst beginnende Jahr gefallen sein und daraus sich das Datum Makk. I erklären. — Im ersten Makkabaeerbuch wird der Angriff 6, 18 natürlich damit motiviert, daß die Bewohner der Akra ihn provoziert hätten (καὶ οἱ ἐκ τῆς Ἄκρας ἦσαν συγκλείοντες τὸν Ἰσραὴλ κύκλῳ τῶν ἁγίων καὶ ζητοῦντες κακὰ δι' ὅλου καὶ στήριγμα τοῖς ἔθνεσιν). In Wirklichkeit waren sie in ihrer Bedrängnis dazu ebensowenig imstande wie etwa die Byzantiner, denen Mohammed II. in derselben Weise die Schuld seines Angriffs zuschob. v. 25 sagen sie denn auch mit weit größerem Recht zum König, daß die Rebellen οὐκ ἐφ' ἡμᾶς μόνον ἐξέτειναν χεῖρα, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ πάντα τὰ ὅρια αὐτῶν.

[2]) Makk. I 6, 18—27.

Allerdings erhoben sich im Reichsrat auch andre Stimmen. Ptolemaeos Makron, ehemals ein angesehener und rechtschaffener aegyptischer Beamter, der als Statthalter von Cypern, als Antiochos Epiphanes die Insel angriff, zu diesem übergetreten war[1]), erklärte, man habe die Juden durch ungerechte Behandlung gereizt, und trat für die Aufrechterhaltung des Friedens ein. Offenbar übersah er die Lage richtig; er forderte die Rückkehr zu den alten Traditionen, die sich unter der Lagidenherrschaft bewährt hatten. Aber er drang nicht durch; man hielt ihm seinen Abfall von Ptolemaeos vor, beschuldigte ihn des Verrats und trieb ihn zum Selbstmord[2]). Es wurde beschlossen, noch einmal ein großes Heer gegen die Juden ins Feld zu stellen. Von dem Hohenpriester Menelaos freilich, der wieder am Hof erschienen war, wollte man, da seine Verheißungen sich so schlecht erfüllt hatten, nichts mehr wissen; Lysias erklärte, er sei an dem ganzen Unheil schuld, und bewirkte seine Verurteilung; in Beroea wurde er, nach dem ehemals am Achaemenidenhof gegen vornehme Personen üblichen Brauch, durch Hinabstürzen in Asche hingerichtet[3]). Zum Hohenpriester bestellte der König einen An-

[1]) Makk. II 10, 13. Polybios hat 27, 13 unter dem J. 170 weiteres von ihm erzählt; aber nur der Eingang, die Schilderung seiner „ganz unaegyptischen" Unbestechlichkeit und Gewissenhaftigkeit, ist erhalten.

[2]) Makk. II 10, 12 f.

[3]) Makk. II 13, 3 ff. Seine Hinrichtung in Beroea kennt auch Josephus Ant. XII 382 ff. (= XX 235) in einer Einlage; sonst folgt er durchweg dem ersten Makkabaeerbuch, das den Menelaos überhaupt nicht nennt (s. S. 145, 2). Er gibt ihm richtig eine Regierung von 10 Jahren (172/1—163/2), folgt also einer guten Quelle. Dagegen hat er, offenbar durch die Angabe über Alkimos Makk. I 7, 5 ff. verführt, seine Hinrichtung und die Einsetzung des Alkimos mit Unrecht erst hinter den Frieden von 162 und den Besuch des Eupator im Tempel gesetzt; die Anordnung Makk. II 13 ist gewiß authentisch. — Im zweiten Makkabaeerbuch ist infolge des falschen Ansatzes des Abkommens von 164 in die Alleinregierung des Eupator die Erzählung in zwei Stücke zerrissen: nach Epiphanes' Tode wird, angeblich unmittelbar nach der Tempelreinigung, ein neuer Feldzug gegen die Juden beschlossen 10, 10 ff. = 11, 1 ff. (dazwischen ist der erste Krieg in Idumaea und der Ausgang des Timotheos eingeschoben, 10, 14—38, s. o. S. 228, 1; 11, 1 Λυσίας ἐπίτροπος τοῦ βασιλέως καὶ συγγενὴς καὶ ἐπὶ τῶν πραγμάτων wiederholt 10, 11 Eupator ... ἀνέδειξεν ἐπὶ τῶν πραγμάτων Λυσίαν τινά, Κοίλης δὲ Συρίας καὶ Φοινίκης στρατηγὸν Πρώταρχον [dieser kommt sonst nicht vor; man sieht aber, die Quelle ist hier wie durchweg über die Reichsgeschichte gut unterrichtet]); der Angriff wird

gehörigen des legitimen Hauses, dem es vor allem um die Pfründe zu tun war und der daher wie seine Vorfahren zu loyalem, vermittelndem Verhalten bereit war, den Jakîm, der seinen Namen in Alkimos hellenisierte; der Erbe des abgesetzten und im Jahre 174 ermordeten Onias war vermutlich schon vorher mit seinem Anhang nach Aegypten geflüchtet, wo er bei Ptolemaeos Philometor freundliche Aufnahme fand und die Erlaubnis zur Erbauung des Tempels von Leontopolis erhielt[1]). Wenn berichtet wird, Lysias habe das Hohepriestertum nach der bei den Griechen allgemein herrschenden Weise in ein käufliches (verpachtetes) Jahramt verwandeln wollen[2]), so ist das gewiß richtig; unter Herodes und den Römern

---

von Judas, mit der obligaten Wundererscheinung, abgeschlagen, und Lysias entschließt sich zum Frieden (c. 12, 1—15). Hier werden dann die Urkunden von 164 eingelegt. Darauf folgt der Bruch dieses Friedens und die Kriegszüge des Judas in cp. 12, und cp. 13 aufs neue ein Angriffsfeldzug des Eupator und die weiteren Ereignisse bis zum Frieden und dem Einzug des Eupator in den Tempel. In Wirklichkeit ist c. 13 (abgesehn von dem Bericht über den Ausgang des Menelaos) mit 11, 1—15 identisch, dieselben Dinge werden mit kleinen Abweichungen zweimal erzählt. c. 13, 1 gibt als Datum [das erste Dâtum, das in Makk. II vorkommt, s. o. S. 215] für den angeblichen zweiten Feldzug das J. 149 Sel. = 164/3, d. i. das Antrittsjahr des Eupator; in Wirklichkeit gehört der Feldzug ins folgende Jahr (Makk. I 6, 20).

[1]) Josephus, der den Namen Jakîm bewahrt hat, behauptet XII 387 = XX 235, er sei nicht aus dem hohenpriesterlichen Geschlecht, sondern aus einer andern Priesterfamilie gewesen. Darauf mußte der Bericht Makk. I 7, 5. 9 über Alkimos ὁ ἀσεβής, βουλόμενος ἱερατεύειν in der Tat führen; diese Schrift behandelt ihn eben so verächtlich wie den υἱὸς παράνομος Jason, dessen Namen sie überhaupt nicht nennt. Aber offenbar ist die Angabe Makk. II 14, 7 richtig, daß Alkimos das Hohenpriestertum als προγονικὴ δόξα in Anspruch nimmt; eben deshalb erkennen die Chasidaeer ihn ja an. Weiter zeigt 14, 3, wo Alkimos bei seinem Auftreten unter Demetrios I. im J. 161 (= Makk. I 7, 5 ff.) als Ἄλκιμός τις προγεγονὼς ἀρχιερεύς, ἑκουσίως δὲ μεμολυσμένος ἐν τοῖς τῆς ἀμιξίας χρόνοις bezeichnet wird, daß er schon vorher unter Lysias und Eupator eingesetzt ist, also nach der Hinrichtung des Menelaos, wie Josephus richtig angibt. Daß er dagegen den Onias erst jetzt nach Aegypten fliehn läßt, ist schwerlich richtig.

[2]) Makk. II 11, 2 f. λογιζόμενος τὴν μὲν πόλιν Ἕλλησιν οἰκητήριον ποιήσειν (der Verfasser rechnet eben die Apostaten nicht mehr zu den Juden), τὸ δὲ ἱερὸν ἀργυρολόγητον, καθὼς τὰ λοιπὰ τῶν ἐθνῶν τεμένη, πρατὴν δὲ κατὰ ἔτος τὴν ἀρχιερωσύνην ποιήσειν.

ist das in der Tat im wesentlichen eingeführt, nur daß die Frist in das Belieben der Herrscher gestellt war.

Das starke Heer, das diesmal ins Feld gestellt wurde, mit zahlreichen Elefanten[1]), hat seiner Aufgabe genügt. Der Angriff ging auch diesmal vom Süden aus, wie Ende 165. Betsura wurde eingeschlossen; Judas mußte die Belagerung der Akra aufgeben und trat den Feinden bei Betzacharia, halbwegs nördlich von Betsura, entgegen. Aber trotz aller Tapferkeit vermochten die Juden die feindlichen Linien, in der die Elefanten mit ihren Türmen, die gepanzerten Fußtruppen und die Reiterschwadronen sich gegenseitig deckten, nicht zu durchbrechen[2]). Judas mußte sich nach Jerusalem zurückziehn und wurde nun seinerseits auf dem Tempelberg belagert; Betsura ergab sich. Die festen Mauern der Stadt zu brechen gelang allerdings nicht; aber um so bedrohlicher wirkte die Hungersnot, die noch dadurch gesteigert wurde, daß das Jahr ein Sabbatjahr war und das Land brach lag: die Mannschaften verliefen sich, die Zurückgebliebenen kamen in arge Not. So hätten die Rebellen vernichtet werden können, wenn nicht inzwischen Philippos, der von Epiphanes eingesetzte Regent, mit dessen Heer von Osten herangerückt wäre und sich Antiochias bemächtigt hätte[3]). Dadurch sah sich Lysias, um seine Stellung zu retten, in die Notwendigkeit ver-

[1]) Die Zahlen sind natürlich maßlos übertrieben: Makk. 6, 30 100000 Mann zu Fuß, 20000 Reiter, 35 Elefanten; Makk. II 11, 2 f., 70000 zu Fuß, zahlreiche Reiter, 80 El., II 13, 2 gar zwei Heere von je 110000 zu Fuß, 5300 Reiter, 22 Elefanten, 300 Sichelwagen.

[2]) Makk. I 6, 43 ff. wird ausführlich erzählt, wie Judas' Bruder Eleazar einen Elefanten tötet, auf dem er den König vermutet, aber durch das zusammenbrechende Tier erschlagen wird. Daraus ist Makk. II 13, 15 f. gemacht, daß Judas mit einer Jünglingsschar bei Nacht in das Lager des Königs dringt, 2000 Mann und den hervorragendsten der Elefanten niedermacht. Die Niederlage wird übergangen, die Kämpfe um Betsura ruhmvoll ausgemalt, ein Verräter Rodokos gefangen gesetzt.

[3]) Makk. I 6, 55 ff. 63. II 13, 23. Mit Unrecht hat Niese, Gesch. d. griech. und makedon. Staaten III 242, 4 einen Gegensatz zwischen beiden Quellen konstruiert: er meint, Philippos sei von Eupator in Antiochia zurückgelassen. Aber in Makk. II 13, 23 „der König erfuhr, daß Philippos, ὁ ἀπολελειμμένος ἐπὶ τῶν πραγμάτων, sich in Antiochia empört habe", ist natürlich zu ἀπολελειμμένος zu ergänzen „von Ant. Epiphanes", wie c. 9, 29 angedeutet und Makk. I 6, 14 erzählt wird. Es ist nicht zu vergessen, daß Makk. II eben nur eine Epitome ist, die gerade in diesem Abschnitt stark gekürzt hat.

setzt, den jüdischen Krieg zu beendigen; er bot die Hand zum Frieden. Aber die gewonnene Übermacht war so groß, daß er die Bedingungen diktieren konnte. Der neuen Gemeinde wurde Besitz und Religionsfreiheit zugesichert und der Vertrag beschworen; aber Judas mußte die Stadt räumen, der König betrat den Tempel und brachte dem Judengott, wie seine Vorgänger, ein Opfer dar; die Festungsmauern wurden niedergerissen, angeblich unter Bruch des beschworenen Vertrages[1]). Zum Statthalter über Palaestina „von Ptolemais bis zu den Gerrhenern" — dem Grenzort gegen Aegypten am Kasios — wurde Hegemonides eingesetzt[2]), das neue Regiment über die Juden, die jetzt wieder eine einzige Gemeinde bilden sollten, dem Hohenpriester Alkimos überlassen. Judas wurde zwar zu Gnaden aufgenommen[3]), aber seine Macht war gebrochen; die Quellen übergehn sein Verhalten in der nächsten Zeit mit beredtem Stillschweigen. Daß man in den Griechenstädten, wo man die volle Vernichtung der Juden erhofft hatte, nicht zufrieden war, ist begreiflich; aber dem Lysias gelang es, die Erregung, die in Ptolemais zum Ausbruch zu kommen drohte, durch eine Rede in der Volksversammlung zu beschwichtigen[4]). In der Tat war ja alles Wesentliche erreicht; es konnte scheinen, als sei die Rebellion definitiv bezwungen und der Zustand, wie er unter Antiochos dem Großen bestanden hatte, wiederhergestellt. Das Opfer für den König wurde von da an wieder regelmäßig im Tempel dargebracht[5]).

Römische Intrigen. Auftreten des Demetrios I.

Daß diese Ordnung keine Dauer gewann, beruht auf der Notlage, in die das Seleukidenreich durch die perfide Politik der Römer geriet. Des Philippos allerdings wurde Lysias Herr; Antiochia

[1]) Makk. I 6, 57—62. In Makk. II 13, 18—23 sind diese Vorgänge möglichst zugunsten der Juden gefärbt und im übrigen stark gekürzt, da sie in die Schrift, die den Aegyptern den Erfolg erzählen soll, wenig hineinpassen; die Quelle (Jason) hat offenbar viel ausführlicher berichtet. Aber wie gewöhnlich sind auch hier trotzdem manche wertvolle Notizen erhalten.

[2]) Makk. II 13, 24.

[3]) Makk. II 13, 24 καὶ τὸν Μακκαβαῖον ὑπεδέξατο (ὁ βασιλεύς).

[4]) Makk. II 13, 25 f.

[5]) Makk. I 7, 33: dem Nikanor zeigen die Priester τὴν ὁλοκαύτωσιν τὴν προσφερομένην ὑπὲρ τοῦ βασιλέως.

wurde von seinem Heer erobert, Philippos entkam nach Aegypten[1]). Die Anhänglichkeit der Bevölkerung und vor allem der Griechenstädte an die Dynastie, die das Reich schon mehr als einmal gerettet hatte, bewährte sich auch diesmal. Auch eine Schwester des Epiphanes, Antiochis, die Witwe des eben in diesem Jahre verstorbenen Königs von Kappadokien, die, mit ihrem Gatten zerfallen, schon seit längerer Zeit in Antiochia lebte, hat Lysias aus dem Wege geräumt, da er in ihr eine Prätendentin fürchtete[2]).

Aber inzwischen war ihm ein weit gefährlicherer Konkurrent erstanden. Der römische Senat hatte die Kunde vom Tode des Antiochos Epiphanes mit um so größerer Freude begrüßt[3]), da sein Nachfolger ein Kind und keineswegs der berechtigte Thronerbe war. Der legitime Anspruch auf das Reich stand vielmehr dem Sohn des Seleukos IV. zu, Demetrios, der zur Zeit der Ermordung seines Vaters als Geisel in Rom lebte, jetzt aber, herangewachsen (geb. 186 v. Chr.), vom Senat seine Einsetzung verlangte. An seinem Recht konnte niemand zweifeln; aber der Senat schämte sich nicht, ihn abzuweisen und in Rom festzuhalten: die Gelegenheit war zu willkommen, im Namen des Kindes ohne eigene Anstrengung das Seleukidenreich ohnmächtig zu machen. So schickte man eine Gesandtschaft von drei Männern nach Syrien unter Führung des Gnaeus Octavius (Consul 165). Sie hatte den Auftrag, unterwegs die Verhältnisse in Makedonien und Kleinasien zu ordnen, und wurde dadurch längere Zeit aufgehalten[4]). Der durch die Ermordung seiner Mutter durch Lysias schwer gereizte König Ariarathes V. von Kappadokien sagte seine Unterstützung zu[5]). Etwa im Hochsommer 162 wird Octavius in Antiochia eingetroffen sein. Er ging sofort ans Werk, den Weisungen des Senats gemäß, die von Epiphanes kräftig entwickelte Heermacht des Reichs nach den Be-

[1]) Makk. I 6, 63. II 9, 29.

[2]) Polyb. 31, 17. Ihr Sohn Ariarathes V. Philopator erhielt wenigstens ihre Gebeine zurück.

[3]) Appian Syr. 46 (nach Polybios) ἡ δὲ σύγκλητος ἥσθη φανέντος ἐν ὀλίγῳ (ἐπ' ὀλίγον vermutet Mendelssohn) τοῦ Ἀντιόχου γεννικοῦ καὶ ταχέως ἀποθανόντος.

[4]) Polyb. XXXI 12. 13, 4. Appian Syr. 46 (aus Polybios auch Granius Licinianus p. 15 Bonn, 10 Flemisch, wo nur der Eingang der Erzählung erhalten ist).

[5]) Polyb. XXXI 13, 5 f.

stimmungen des Vertrags von 189 zu reduzieren: die Elefanten wurden niedergehauen, die Kriegsschiffe in Brand gesteckt[1]). Lysias mußte sich fügen; aber im Volk flammte die Entrüstung hoch auf. Ein fanatischer Enthusiast, Leptines, der sich auf göttliche Eingebungen berief — das staatliche Empfinden löste hier die gleichen Wirkungen aus, wie bei den Juden der religiöse Fanatismus —, trat an die Spitze der Bewegung und stieß den Octavius in Laodikea im Gymnasium nieder. Die Bevölkerung jubelte ihm zu; ein Rhetor Isokrates, der in Griechenland mit seinen Vorträgen Schiffbruch gelitten hatte, aber in Syrien Anklang fand, forderte die gleiche Bestrafung auch für die übrigen Gesandten[2]). Ob Lysias um die Tat gewußt hat[3]), läßt sich nicht entscheiden. Aber er fühlte den Boden unter den Füßen schwanken, „die Menge mißtraute ihm, er der Menge“[4]). Gegen den Mörder vorzugehn, konnte er nicht wagen; den Octavius ließ er feierlich bestatten und schickte eine Gesandtschaft an den Senat, die sein Verhalten rechtfertigen und seine Unschuld erweisen sollte. Der Senat entließ sie ohne Bescheid; ihm war der Schwebezustand gerade recht, der ihm jederzeit ein weiteres Einschreiten ermöglichte[5]); er begnügte sich einstweilen, dem Octavius, wie es in solchen Fällen Brauch war, ein Denkmal an den Rostren setzen zu lassen[6]). Den Demetrios, der sich, gegen den Rat des Polybios, noch einmal an ihn wandte, wies er aufs neue ab[7]).

Aber dem Demetrios gelang es mit Hilfe des Polybios, ungehindert aus Italien zu entkommen.

Als er an der phoenikischen Küste in Tripolis landete, erfüllte sich sofort, was ihm einer seiner Gehilfen, sein Erzieher Diodoros,

---

[1]) Polyb. XXXI 12, 11. App. Syr. 46. Zonar. 9, 25.

[2]) Polyb. XXXII 6 f. (c. 4, 5 wird er Isokrates ὁ κριτικός genannt). Appian Syr. 46. Zonar. 9, 25. Cicero Phil. IX 4. Die Ermordung des Octavius fällt ins J. 162: Obsequens 15.

[3]) So Obsequens und Zonaras, mithin Livius; aber das ist die offizielle römische Auffassung (Polyb. XXXI 20, 4 τῆς συγκλήτου πεπεισμένης ἐκ τῶν τοῦ βασιλέως φίλων γεγονέναι τὴν εἰς τοὺς σφετέρους πρεσβευτὰς παρανομίαν), deren Berechtigung zweifelhaft ist.

[4]) Polyb. XXXI 20, 4.

[5]) Polyb. XXXI 19. Appian Syr. 47.

[6]) Plin. 34, 24. Cicero Phil. IX 4 f.

[7]) Polyb. XXXI 19.

vorausgesagt hatte: wenn er auch nur mit einem Sklaven in Syrien erscheine, werde alle Welt ihm zufallen[1]). Er gewann sofort Anhang, besetzte Apamea und rückte gegen Antiochia vor. Das elende Regiment des Lysias und des Königsknaben brach widerstandslos zusammen; sie wurden von den eigenen Truppen gefangen genommen und, als Demetrios erklärte, man möge ihn mit ihrem Anblick verschonen, von ihnen umgebracht[2]). Ohne Kampf hatte er sein rechtmäßiges Erbe gewonnen (Herbst 162). Aber sein und seiner Anhänger Hoffnung, daß Rom die vollendete Tatsache anerkennen werde, erwies sich als trügerisch. Schon unterwegs, von Lykien aus, hatte er dem Senat melden lassen, er wolle nicht gegen seinen Vetter, sondern nur gegen Lysias, den Mörder des Octavius, auftreten; und als dann eine vom Senat sofort abgeschickte Gesandtschaft unter dem human gesinnten und die Intrigenpolitik nicht billigenden Tiberius Gracchus bei Verhandlungen mit seinem Gesandten Menochares in Kappadokien einiges Entgegenkommen zeigte[3]), ließ er die Mörder des Octavius greifen und schickte sie im Herbst 160 durch Menochares zur Aburteilung nach Rom, nebst einem Kranz von 10 000 Goldstücken. Indessen der Senat setzte sein perfides Spiel fort; nach einigem Schwanken beschloß er, zwar das Gold zu behalten — so tief war man bereits gesunken —, aber die Annahme der Mörder zu verweigern und über die Frage der Anerkennung mit der unbestimmten Wendung hinwegzugehn, Demetrios könne auf freundliche Behandlung rechnen, wenn er den Wünschen des Senats Genüge leiste; man wollte eben die Hände frei behalten[4]). So erfüllte sich Leptines' Verkündung, es werde ihm nichts geschehn, er werde den Senat überzeugen, daß er seine Tat auf göttliche Weisung ausgeführt habe[5]).

Durch diese Vorgänge ist der eben durch Antiochos Epiphanes wieder befestigte Bestand des Reichs abermals schwer erschüttert worden. Artaxias von Großarmenien machte sich wieder unab-

[1]) Polyb. 31, 20, 3 ff.

[2]) Makk. I 7, 1 ff. II 14, 1 ff. Appian, Zonaras, Justin 34, 3. Porphyrios bei Euseb. chron. I 253.

[3]) Polyb. XXXI 23, 9 ff. XXXII 4.

[4]) Polyb. XXXII 6 f. = Diod. XXXI, 29. 30. Appian Syr. 47.

[5]) Polyb. XXXII 7. Er ging freiwillig und ungefesselt nach Rom, während sein Genosse Isokrates, in schweren Ketten völlig verwahrlost, einen jammervollen Anblick bot.

hängig und versuchte sein Reich weiter auszudehnen, zunächst gegen Sophene[1]). Südlich vom Taurus, in Kommagene, versuchte der Statthalter Ptolemaeos das gleiche[2]). Ariarathes V. von Kappadokien, der infolge der Ermordung seiner Mutter durch Lysias das Auftreten des Demetrios freudig begrüßt und mit ihm eine Verschwägerung gesucht hatte, kündigte, sobald er erfuhr, wie der Senat gegen diesen gesinnt war, schon im Sommer 160, ehe Demetrios' Gesandtschaft nach Rom ging, die Verlobung auf und tat alles, um Rom dienstwillig zu sein[3]). Ähnlich verhielt sich Eumenes von Pergamon und vor allem sein Bruder Attalos II., der diesem kurz darauf (159) folgte[4]). Noch weit gefährlicher war, daß Timarchos, der Statthalter von Medien und Babylonien, als Anhänger des Epiphanes ohnehin in seiner Stellung bedroht, die Gelegenheit ergriff, sich als „Großkönig" unabhängig zu machen, durch reiche Bestechungsgelder, die sein Bruder Herakleides an die Senatoren verteilte, die Anerkennung des Senats gewann und seine Macht über ganz Mesopotamien bis zum Zeugma am Euphrat ausdehnte[5]).

Indessen der junge König erwies sich der Lage gewachsen. Wie die meisten Seleukiden — sein Vater Seleukos IV. bildet eine der wenigen Ausnahmen — war er zwar, wenn er einen Erfolg errungen hatte, zu leichtfertiger Überhebung geneigt und der Schmeichelei sowie dem Wein[6]) mehr als billig zugänglich, aber im übrigen eine tatkräftige und keineswegs unbegabte Persönlichkeit. So hat er den Timarchos besiegt und die östlichen Provinzen noch einmal dem Reich zurückgewonnen, von den Griechen Babyloniens, vor allem in Seleukia, mit Jubel als der Erlöser von einer Gewaltherrschaft begrüßt: fortan führte er den Beinamen Soter[7]). Dann

[1]) Vgl. Diod. 31, 22. 27a. Polyb. 31, 17, 5.

[2]) Diod. 31, 19a.

[3]) Diod. 31, 28.

[4]) Vgl. Diod. 31, 19a: Als das Verhalten der Römer gegen Demetrios bekannt wird, συνέβη μὴ μόνον τοὺς ἄλλους βασιλεῖς καταφρονῆσαι τῆς αὐτοῦ βασιλείας, ἀλλὰ καί τινας τῶν ὑπ' αὐτὸν τεταγμένων σατραπῶν, ὧν ἦν ἐπιφανέστατος Τίμαρχος.

[5]) Diod. 31, 27a. Daß Timarchos selbst nach Rom gegangen sei, ist wohl nur Flüchtigkeit Diodors oder des Excerptors. Bekanntlich besitzen wir von ihm Münzen mit der Legende βασιλέως μεγάλου Τιμάρχου.

[6]) Polyb. 31, 21, 8. 33, 19 (Athen. X 440b).

[7]) Appian Syr. 47. Trogus prol. 34. — Auch Kommagene muß er wieder unterworfen haben.

wandte er sich gegen Ariarathes von Kappadokien; er stellte gegen ihn seinen angeblichen Bruder Orophernes, den die Mutter, als ihre Ehe anfänglich unfruchtbar blieb, untergeschoben hatte, der dann aber nach Ionien geschickt war, als rechtmäßigen Thronerben auf und verschaffte ihm gegen die Zusicherung einer gewaltigen Geldentschädigung die Herrschaft[1]). Der verjagte Ariarathes ging hilfesuchend nach Rom; und hier spielte sich dann das übliche widerwärtige Intrigenspiel ab, durch das der Senat, in ständiger Angst vor auswärtigen Verwicklungen, die ohnmächtigen Vasallenstaaten immer noch weiter zu schwächen und völlig unschädlich zu machen suchte. Wie er gleichzeitig im Lagidenreich den jüngeren Bruder Euergetes II. gegen den rechtmäßigen Herrscher Philometor unterstützte und eine Teilung des Reichs mit starker Begünstigung des Euergetes durchzuführen suchte, so verfügte er die Teilung Kappadokiens unter beide Brüder (157 v. Chr.)[2]). Aber Erfolg hatte er in dem einen Falle so wenig wie in dem andern. Orophernes verlor durch brutales Auftreten und gewaltige Erpressungen zur Zahlung seiner Schulden bald allen Anhang im Lande, Attalos II. von Pergamon führte den Ariarathes in sein Reich zurück[3]), und der Senat nahm, ebenso wie im Falle des Timarchos und im Lagidenreich, die Tatsache hin, die seine Entscheidung umstieß. Orophernes fand bei Demetrios Aufnahme; hier versuchte er einen Aufstand in Antiochia zu erregen, wurde aber bewältigt; Demetrios schonte sein Leben, um ihn noch wieder gegen Ariarathes verwenden zu können[4]).

[1]) Diod. 31, 19, 7 ff. Appian Syr. 47. Trogus prol. 34. Zonar. IX 24.

[2]) Polyb. 32, 24 (vgl. Diod. 31, 32b). Appian Syr. 47. Liv. per. 47 (ungenau). Analog ist die Teilung Makedoniens in vier Republiken nach der Besiegung des Perseus, die Numidiens in drei Reiche nach dem Tode Massinissas.

[3]) Polyb. III 5, 2. XXXII 22, 8. 25. Diod. 31, 32. 34. Zonar. IX 24.

[4]) Justin 35, 1. Wie es scheint, hat der etwa aus dieser Zeit stammende Judithroman den Namen Holophernes (so schreibt auch Appian, und ebenso Photios in dem Exzerpt aus Diod. 31, 19, 7) von dem kappadokischen Usurpator entlehnt; so Hicks, Journ. Hell. Stud. VI 261 ff. und Willrich, Judaica 28 ff. Dann wäre Nabuchodonosor König von Assur = Demetrios, sein Gegner Arphaxad, der Mederkönig von Ekbatana = Timarchos, die vor kurzem (προσφάτως) erfolgte Rückkehr der Juden aus dem Exil und die Wiederherstellung des Tempels und seiner Geräte (4, 3) die Wiedergewinnung des Tempels durch Judas, der Hohepriester Joja-

Wiederausbruch des jüdischen Krieges. Judas' Untergang

Daß bei diesen Wirren die Bewegung in Judaea nicht zur Ruhe kam und der von Lysias geschlossene Friede keinen Bestand hatte, ist begreiflich genug. Von einer wirklichen Versöhnung zwischen den Fanatikern, die den Tempel wiederhergestellt hatten, und den Lauen, die das Gebot des Königs über sich hatten ergehn lassen, war keine Rede; der zu diesen gehörende neue Hohepriester Alkimos galt den Strenggläubigen als befleckt[1]). Er saß in der hellenistischen Burg auf der Davidstadt, aber Judas und seine Anhänger verwehrten ihm den Zutritt zu der neuen Stadt auf dem Zion, zu Altar und Tempel[2]), wenngleich hier die Opfer für den König regelmäßig dargebracht wurden[3]); der Kleinkrieg wird ständig fortgegangen sein. So wandte sich Alkimos gleich nach Demetrios' Antritt an diesen um Hilfe. Der König beauftragte den Bakchides, Statthalter von Nordsyrien[4]), mit der Ordnung der Verhältnisse. Dieser berief

kim (4, 6) = Alkimos-Jakim. Denn der Verfasser ist ganz streng orthodox, daß Laien die den Priestern gebührenden Speisen essen, ist ihm ein furchtbarer Frevel (11, 12 ff.); so wird er, wie die Chasidaeer, den legitimen Hohenpriester anerkannt haben. Soweit mag Willrich recht haben; aber sein Versuch, noch weitere Züge geschichtlich zu verwerten, ist schwerlich berechtigt; die ganze Erzählung ist ja freie Phantasie, die sich wie in der Geschichte so auch in der Geographie über alle Realität mit souveräner Willkür hinwegsetzt, wenn sie auch gelegentlich, so in der Schilderung Ekbatanas 1, 2 ff., einige literarische Reminiszenzen frei benutzt. Auch die Stadt Bethulia wird in der wirklichen Welt nirgends existiert haben.

[1]) ἑκουσίως μεμολυσμένος ἐν τοῖς τῆς ἀμιξίας χρόνοις, Makk. II 14, 3. Ἄλκιμον τὸν ἀσεβῆ I 7, 9.

[2]) Alkimos . . . συννοήσας ὅτι καθ' ὄντιναοῦν τρόπον οὐκ ἐστιν αὐτῷ σωτηρία οὐδὲ πρὸς τὸ ἅγιον θυσιαστήριον ἔτι πρόσοδος, Makk. II 14, 3. In Makk. I 7, 6 klagt er dem König: ἀπώλεσεν Ἰούδας καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ πάντας τοὺς φίλους σου, καὶ ἡμᾶς ἐσκόρπισεν ἀπὸ τῆς γῆς ἡμῶν.

[3]) Makk. I, 7, 33; II 14, 31; vgl. o. S. 236, 4.

[4]) Βακχίδην τῶν φίλων τοῦ βασιλέως κυριεύοντα ἐν τῷ πέραν τοῦ ποταμοῦ, Makk. I 7. 8. Das ist natürlich 'abar naharâ, aber nicht Coelesyrien, wie Wellhausen, Gött. Nachr. 1905, 162 meint, sondern Naharain (παραποταμία) in Nordsyrien. In Makk. II 14 ist von Bakchides' Mission nicht die Rede, sondern Demetrios entsendet auf Alkimos' Bitten schon jetzt den Nikanor, der ihn zum ἀρχιερεὺς τοῦ μεγίστου ἱεροῦ einsetzen, Judas beseitigen, seine Anhänger zersprengen soll. Die Heiden strömen ihm hoffnungsvoll zu; aber trotz eines erfolgreichen Scharmützels gegen Simon

eine Versammlung der Schriftgelehrten, um über die Frage der Berechtigung des Alkimos zu verhandeln, und diese entschied zu seinen Gunsten. Auch die Chasidaeer fügten sich. Für sie galt dem Wortlaut des Gesetzes gegenüber nur willige Unterwerfung; im Gegensatz zu Menelaos stammte Alkimos aus dem Samen Aharons und war daher das legitime Oberhaupt des Volkes: „er wird uns kein Unrecht antun“[1]). Dadurch war dem Judas seine Hauptstütze auf religiösem Gebiet entzogen. Allerdings scheiterte der Versuch, mit ihm und seinen Brüdern zu einem Abkommen zu gelangen; er vermutete, wahrscheinlich mit Recht, daß man ihn verräterisch festnehmen wolle[2]). Es lag ja auch in der Natur der Dinge, daß von einer wirklichen Versöhnung bei so schroffen Gegensätzen nicht die Rede sein konnte; nach allem was geschehn war, ließ sich bei der jetzt zur Herrschaft gelangten Partei der Drang nach Rache und Bestrafung der Schuldigen nicht länger zurückdämmen. Für Alkimos waren die Chasidaeer die Urheber alles Unheils und mit Judas identisch[3]); da er sich im sicheren Besitz der Macht wähnte, ließ er sechzig von ihnen aufgreifen und hinrichten[4]). Bakchides unter-

---

verhandelt er mit Judas, verkehrt mit ihm freundschaftlich, veranlaßt ihn zu heiraten und entläßt die zugeströmten Mannschaften, bis Alkimos beim König aufs neue den Befehl erwirkt, Judas gefangen zu nehmen, worauf dann die Entscheidung erfolgt. Diese Erzählung enthält manche richtigen Einzelzüge; aber daß der Zusammenhang verschoben und der Bericht in Makk. I weit besser ist, kann trotz Niese, Hermes 35, 500 kein Zweifel sein; vgl. Wellhausen, Gött. Nachr. 1905, 152 ff. Vor allem ist offenbar Nikanor bei den ersten Verhandlungen mit Unrecht an Stelle des Bakchides gesetzt und dadurch zu einem Zerrbild geworden: zuerst steht er wirklich zu Judas in bestem Verhältnis, nachher erscheint er als sein grimmiger Feind.

[1]) Makk. I 7, 12 f.

[2]) Makk. I 7, 10 f. In Makk. II wird die Versöhnung als durch Nikanor wirklich vollzogen dargestellt, bis dann Alkimos den neuen Bruch herbeiführt, vgl. S. 242, 4.

[3]) So äußert sich Makk. II 14, 6 Alkimos beim König: οἱ λεγόμενοι τῶν Ἰουδαίων Ἀσιδαῖοι, ὧν ἀφηγεῖται Ἰούδας ὁ Μακκαβαῖος, πολεμοτροφοῦσιν καὶ στασιάζουσιν, οὐκ ἐῶντες τὴν βασιλείαν εὐσταθείας τυχεῖν. Der Unterschied von der Darstellung Makk. I 7, 13, wonach die Chasidaeer sich von Judas trennen und Alkimos anerkennen, ist keineswegs so groß, wie es scheint und wie durchweg angenommen wird; vielmehr gibt Makk. II die Auffassung des Alkimos wieder, nach der er auch in I 7, 16 handelt.

[4]) Makk. I 7, 16 f.

stützte ihn dabei; in Bezeth, nördlich vom Tempel — es ist die später zu Jerusalem geschlagene Vorstadt[1]) —, wo er sein Lager aufgeschlagen hatte, „ließ er zahlreiche Überläufer und andere aus dem Volk aufgreifen und schlachtete sie in die große Zisterne“[2]). Dem Alkimos stellte er, als er an den Hof zurückging, eine Truppenmacht zur Verfügung. So schien dessen Herrschaft ausreichend gesichert: „zu ihm sammelten sich alle, die das Volk verwirrten, und wurden Herren des Landes Juda und brachten über Israel einen schweren Schlag“[3]).

Natürlich erregte dies Verhalten bei den Orthodoxen schwere Erbitterung. Judas und seine Brüder flüchteten aufs Land, fanden starken Zuzug und begannen aufs neue den Guerillakrieg. Bald wurde Alkimos' Lage so bedrängt, daß er sich abermals um Hilfe an den König wandte. Demetrios entsandte Nikanor, den ehemaligen Obersten der Elefantentruppe[4]), mit dem Auftrag, Judas und seine Brüder gefangen zu nehmen. Nachdem der Versuch, sich ihrer unter dem Anschein friedlicher Verhandlungen zu bemächtigen, gescheitert war[5]), zog er, nach einem Scharmützel bei Kafarsalama im Küsten-

---

[1]) Makk. I 7, 19 Βηζεθ, bei Josephus Bell. II 328. 530. V 149. 151. 246 Βεζεθα und Varianten, wohl identisch mit Βηθζαθα, Βηθεσθα und Var. ev. Joh. 5, 2; τὸ φρέαρ τὸ μέγα in Makk. I wird später zu der κολυμβήθρα des Johannesevangeliums ausgebaut sein.

[2]) Wenn der Text καὶ ἀπέστειλεν καὶ συνέλαβεν πολλοὺς ἀπὸ τῶν μετ' αὐτοῦ αὐτομολησάντων ἀνδρῶν καὶ πολλοὺς τοῦ λαοῦ καὶ ἔθυσεν αὐτοὺς ἐς τὸ φρέαρ τὸ μέγα richtig ist, kann es nur heißen: „viele von seinen Leuten (ἀπὸ τῶν μετ' αὐτοῦ ἀνδρῶν), die übergelaufen waren“. Wellhausens Deutung, Gött. Nachr. 1905, 162, „er brachte viele Deserteure ein; und einige von den Leuten, die tötete er“, erscheint mir zu gezwungen. Aber mit Recht identifiziert er die Überläufer mit den αὐτομολήσαντες v. 24, an denen Judas Rache nimmt; es sind in beiden Fällen die Leute, die sich jetzt, wo die Reichsmacht energisch auftritt, dieser wieder angeschlossen haben; aber Bakchides gewährt denen unter ihnen, die vorher arge Dinge begangen haben, keinen Pardon.

[3]) Makk. I 17, 22.

[4]) Makk. II 14, 12, das auch hier wieder die Titulatur korrekt angibt; Makk. I 7, 26 hat allgemeiner Νικάνορα ἕνα τῶν ἀρχόντων αὐτοῦ τῶν ἐνδόξων.

[5]) Makk. I 7, 27 ff., in II 14, 18 ff. breit ausgemalt und v. 28 ff. verdoppelt, vgl. o. S. 242, 4. Ob die Schlappe Simons II 14, 17 in die Mission des Bakchides oder des Nikanor gehört (und dann vielleicht mit dem Treffen bei Χαφαρσαλαμα [Jos. XII 405 Καφαρσαλαμα], in dem nach Makk. I 7, 31 f. Nikanor geschlagen wird, identisch ist), wird sich nicht entscheiden lassen.

gebiet, in dem er eine Schlappe erlitten haben soll, nach Zion und forderte die Auslieferung des Rebellen und seines Anhangs, sonst werde er den Tempel zerstören[1]); mit vollem Recht betrachtete er die Gemeinde von Zion trotz aller zur Schau getragenen Loyalität als mit diesen einverstanden. So ließ er denn auch einen der Führer der Orthodoxen, Razis, auf seinem Landgut aufgreifen; um der Gefangennahme zu entgehn, stürzte sich dieser, nachdem ein Selbstmordversuch durch das Schwert mißglückt war, vom Turm seines Wirtschaftsgebäudes herab[2]).

Eine starke Truppenmacht hatte Nikanor nicht[3]); Demetrios brauchte seine Armee zum Krieg gegen Timarchos. So zog er das Aufgebot der königstreuen Juden heran; eben darum mußte er seine Absicht aufgeben, die Feinde in üblicher Weise am Sabbat anzugreifen[4]). Am 13. Adar (März) 161 kam es bei Adasa, nordwestlich von Jerusalem, nicht weit von Modeïn, dem Stammsitz der Hasmonaeer, zur Schlacht. Nikanor fiel tapfer kämpfend, sein Heer flüchtete nach der Küste. Judas konnte triumphierend in Zion einziehn und den Kopf und den rechten Arm des erschlagenen Frevlers den Bewohnern der Akra zum Hohn an der Mauer aufhängen. Der Tag des Sieges[5]) wurde in den Fest-

[1]) Makk. I 7, 33 ff. II 14, 31 ff. In Makk. I 7, 26 ist das fälschlich dahin erweitert, daß der König ihn beauftragt habe ἐξᾶραι τὸν λαόν; „das Volk" sind eben für den Verfasser nur die Anhänger des Judas.

[2]) Makk. II 14, 37 ff.

[3]) Daß ihn Makk. I 7, 27 δυνάμει πολλῇ kommen läßt, besagt natürlich garnichts, und noch weniger, daß nach II 15, 27 „nicht weniger als 35000" erschlagen werden. Daß beim Auszug zur Schlacht noch eine δύναμις Συρίας zu ihm stieß I 7, 39, wird richtig sein; es können höchstens ein paar tausend Mann gewesen sein.

[4]) Diese II 15, 1 ff. ausführlich erzählte Episode ist gewiß authentisch, ebenso seine Antwort auf den Einwand, daß der Himmelsherr die Sabbatweihe gehoben habe: „κἀγώ, φησίν, δυνάστης ἐπὶ τῆς γῆς ὁ προστάσσων ἄγειν τὰ ὅπλα καὶ τὰς βασιλικὰς χρείας ἐπιτελεῖν". ὅμως οὐ κατέσχεν ἐπιτελέσαι τὸ σχέτλιον αὐτοῦ βούλημα.

[5]) Makk. I 7, 39 ff. II 15. Beide Berichte berühren sich vielfach. Das Gebet des Judas in Makk. I, der sich auf die Niederlage Sanheribs beruft, hat auch Makk. II, bringt aber vorher eine von ihm erzählte Traumerscheinung, in der ihm der ehrwürdige Hohepriester Onias (vgl. o. S. 130, 2) den Jeremias zuführt und dieser ihm ein Schwert reicht. Die Schlachtschilderung in Makk. II ist gegenüber den kurzen Angaben in Makk. I wie immer ohne Wert. Als Lokalität des Lagers Judas' nennt

kalender aufgenommen. „Und das Land Juda hatte kurze Zeit Ruhe“[1]).

Zu dem Erfolg des Judas hatte das Vertrauen auf die Unterstützung seiner Bestrebungen durch Rom, die ihm schon im Jahre 164 gegen Lysias geholfen hatte, wesentlich beigetragen. Jetzt schickte er eine Gesandtschaft an den Senat, an deren Spitze Eupolemos stand, dessen Vater Johannes aus dem Priestergeschlecht Haqqos früher, unter Seleukos IV., die Beziehungen zum Seleukidenhof vermittelt und dessen Vergünstigungen erwirkt hatte[2]); neben ihm wird Jason der Sohn Eleazars genannt, wohl des angesehenen Schriftgelehrten, der unter Antiochos Epiphanes Märtyrer geworden war, als er den Genuß von Schweinefleisch verweigert hatte[3]). In Rom fanden sie bereitwilliges Entgegenkommen, der Senat bewilligte „dem Volk der Juden“ in den üblichen Formen einen Bündnisvertrag und erklärte, er wolle bei Demetrios dafür wirken, daß er die Juden, „die Freunde und Bundesgenossen der Römer“, nicht weiter behellige[4]). Mit Empfehlungsbriefen des vor-

---

Makk. II 15, 1 τοὺς κατὰ Σαμάρειαν τόπους; in der Tat liegen Betchoron und Adasa, die Makk. I nennt, und ebenso Gazer, bis wohin die Feinde fliehn, im samaritanischen Grenzgebiet.

[1]) καὶ ἡσύχασεν ἡ γῆ Ἰούδα ἡμέρας ὀλίγας I 7, 50. Daraus ist in dem Schlußwort II 15, 37 die stark übertriebene Angabe ἀπ' ἐκείνων τῶν καιρῶν κρατηθείσης τῆς πόλεως ὑπὸ τῶν Ἑβραίων gemacht.

[2]) Makk. II 4, 11 erwähnt beim ersten Eingreifen des Epiphanes τὰ κείμενα τοῖς Ἰουδαίοις φιλάνθρωπα βασιλικὰ διὰ Ἰωάννου τοῦ πατρὸς Εὐπολέμου τοῦ ποιήσαντος τὴν πρεσβείαν ὑπὲρ φιλίας καὶ συμμαχίας πρὸς τοὺς Ῥωμαίους. Makk. I 8, 17 gibt seinen vollen Namen Εὐπόλεμος υἱὸς Ἰωάννου τοῦ Ἄκκως. Haqqos ist natürlich nicht Personenname, sondern Name des bekannten Priestergeschlechts (Entst. d. Jud. 170).

[3]) Makk. II 6, 18, wo Eleazar als τὶς τῶν πρωτευόντων γραμματέων bezeichnet wird.

[4]) Die Bündnisurkunde ist uns Makk. I 8, 23 ff. erhalten; die modernen auf falscher Interpretation und oberflächlichen, die analogen Urkunden nicht berücksichtigenden Behauptungen beruhenden Zweifel an der Echtheit hat Täubler, Imperium Romanum I 240 ff, vortrefflich widerlegt und die Echtheit schlagend erwiesen. Es ist kein vom Volk beschlossenes und beschworenes *foedus*, sondern ein vom Senat bewilligtes Bündnis, und die Urkunde hat daher die Form eines Senatsbeschlusses. Bei der Übersetzung aus dem lateinischen Original oder vielmehr der diesem offiziell beigegebenen griechischen Ausfertigung ins Hebraeische und der Rückübersetzung aus diesem ins Griechische sind natürlich mehrere

sitzenden Konsuls C. Fannius (161 v. Chr.) an die abhängigen Gemeinden für die Rückreise ausgestattet, kehrten die Gesandten heim[1]). Judas schien am Ziel; er und seine Brüder traten auf als Oberhäupter des Gesamtvolks[2]), den Rest der Abtrünnigen hoffte man bald vollends überwältigen und ausrotten zu können.

Aber die Rechnung trog. Judas und die Seinen beachteten nicht, daß der Senat eben darum so freigiebig über fremdes Gut schaltete und jedem Rebellen entgegenkam, weil er fest entschlossen war, für sie nicht mehr als Worte zu verwenden: die perfide Politik Roms beruhte eben auf der Scheu vor fernliegenden Verwicklungen und größeren Kriegen[3]), und sah sich auf gemeine Intrigen angewiesen, weil sie das Schwert nicht ziehn wollte. Sobald die Dinge anders gingen, als der Senat befohlen hatte, ließ Rom seine Schützlinge ruhig im Stich. Das haben wie Timarchos und Orophernes so auch Judas und die Juden erfahren.

Inzwischen hatte Demetrios den Aufstand des Timarchos be-

Versehn und Mißverständnisse vorgekommen; besonders bezeichnend ist die von Täubler richtig erkannte Umsetzung des am Schluß der Senatsbeschlüsse stehenden *censuere* in ὡς ἔδοξεν Ῥώμῃ v. 26 und 28. Bei Josephus XII 417 ff. ist dann der Versuch gemacht, die Urkunde durch freie Überarbeitung in korrektes Griechisch umzusetzen; das hat natürlich garkeinen Wert. — Zu den völlig unbegreiflichen Dingen gehört, daß nicht nur Willrich (und natürlich Hugo Winkler u. a.), sondern auch Wellhausen den Bericht für eine Erfindung erklärt hat: es sei politisch undenkbar, daß die Römer damals mit den Juden in Verbindung getreten seien und daß sie dann nichts für sie getan hätten. Wir besitzen doch wirklich über die damalige Politik des Senats Zeugnisse genug. Das Richtige gibt auch Justin 36, 3, 9 *a Demetrio cum descivissent (Judaei), amicitia Romanorum petita primi omnium ex orientalibus libertatem acceperunt, facile tunc Romanis de alieno largientibus.*

[1]) Daß das betreffende, von Josephus XIV 233 an falscher Stelle gebrachte Empfehlungsschreiben des Konsuls C. Fannius an die Koer für die rückreisende jüdische Gesandtschaft, die τὰ συγκλήτου δόγματα τὰ περὶ αὐτῶν γεγονότα mitbringt, hieher gehört, hat Niese in der Festschrift für Nöldeke II 817 f. erkannt.

[2]) Makk. I 8, 20 sagen die Gesandten im Senat: Ἰούδας ὁ καὶ Μακκαβαῖος καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ καὶ τὸ πλῆθος τῶν Ἰουδαίων ἀπέστειλαν ἡμᾶς.

[3]) Bei kleineren Unternehmungen in der Nachbarschaft Italiens war das anders. Wenig später, im J. 157, beschließt der Senat den Krieg gegen die Dalmater, weil sie τοὺς κατὰ τὴν Ἰταλίαν ἀνθρώπους οὐκ ἐβούλοντο κατ' οὐδένα τρόπον ἀποθηλύνεσθαι διὰ τὴν πολυχρόνιον εἰρήνην, um ὡσανεὶ καινοποιῆσαι τὰς ὁρμὰς καὶ προθυμίας τῶν ἰδίων ὄχλων, Polyb. XXXII 23, 6 f.

zwungen. Jetzt konnte er, anders als bei Nikanors Feldzug, mit voller Macht gegen die Juden auftreten; und da zeigte sich aufs neue, welche Kraft dem Seleukidenreich trotz all seiner Nöte immer noch innewohnte. Im Frühjahr 160[1]) entsandte er den Bakchides mit „dem rechten Flügel", d. i. offenbar dem für Syrien bestimmten Teil der Reichsarmee, angeblich 20 000 Mann und 2000 Reiter — Zahlen, die wenigstens nicht maßlos übertrieben sind. Judas konnte dem gegenüber nur 3000 Mann aufbringen; die politische und militärische Organisation des neuen Staats stand eben noch in den ersten Anfängen und wurde, im Gegensatz zu den Freiwilligenbanden des Guerillakriegs, durch das Gesetz, für das man kämpfte, eher behindert als gefestigt — hatte doch Judas auch früher diesem entsprechend die Leute, die nicht kämpfen wollten, nach Hause entlassen[2]). Es kam hinzu, daß Bakchides den Hohenpriester bei sich hatte und daß er offenbar sorgfältig vermied, irgend etwas gegen die Religion zu tun. Es war in Wirklichkeit kein Religionskrieg mehr, sondern ein Kampf um die Macht. Die Sehnsucht nach Ruhe wird weit verbreitet gewesen sein, die Aussicht auf Beute war gering. So verliefen sich Judas' Leute, nur die Fanatiker hielten aus, ein Haufe von 800 Mann. Trotzdem wagte Judas, im Vertrauen auf seine früheren Erfolge, den Kampf, und trat von Westen her dem von Jerusalem aus vorrückenden Heer entgegen. Aber in dem Treffen bei einem sonst nicht bekannten Ort Elasa wurde seine Schar umzingelt und von dem rechten Flügel der Feinde zersprengt; die Verfolgung erstreckte sich bis nach Ašdod hinab. Judas selbst war gefallen; seine Leiche konnte gerettet und in dem Erbbegräbnis seiner Familie in Modeïn beigesetzt werden — offenbar hat Bakchides es abgelehnt, für die Mißhandlung der Leiche Nikanors Rache zu üben und dadurch neue Erbitterung zu schaffen.

[1]) τοῦ μηνὸς τοῦ πρώτου, ἔτους 152, Makk. I 9, 3. Bekanntlich hat das erste Makkabaeerbuch die Bezeichnung der seit dem Exil übernommenen babylonischen Monate durch Zahlen wiederholt beibehalten und braucht die Eigennamen nur gelegentlich. Das babylonische Neujahr, von dem aus die Monate gezählt werden, entsprechend der Anordnung Exod. 12, 2, liegt im Frühjahr, der erste Monat ist der Nisan. Das Neujahr dagegen, von dem aus die Jahre gezählt werden, fällt, wie im makedonischen Jahr, in den Herbst, auf den 1. Tišri (7. Monat), wie noch gegenwärtig.

[2]) Makk. I 3, 56, s. o. S. 207, 4.

Volle Wiederherstellung der seleukidischen Herrschaft

Mit dem Untergang des kecken Rebellenführers war der Versuch, einen unabhängigen jüdischen Staat zu gründen, gescheitert. Allerdings scharten sich die Reste seiner Anhänger um seine Brüder zusammen und erwählten Jonathan, den jüngsten von ihnen, als den militärisch Begabtesten zum Führer. Aber die Kräfte des Widerstands waren erschöpft; eine schwere Hungersnot kam noch weiter lähmend hinzu[1]). Jonathan konnte nirgends festen Halt gewinnen; Bakchides bestellte zuverlässige Männer aus den loyalen Juden zu Landvögten, die Judas' Anhänger überall aufgriffen und zur Hinrichtung ablieferten[2]). Zahlreiche Orte in Judaea sowie in Samaria wurden stark befestigt und mit Besatzungen belegt, von den angesehenen Männern die Söhne als Geiseln genommen und in der griechischen Burg von Jerusalem bewahrt[3]). So waren die Zustände, wie sie unter Antiochos dem Großen und Seleukos IV. bestanden hatten, im wesentlichen wiederhergestellt. Das erste Makkabaeerbuch bezeichnet diese Gestaltung natürlich als einen Sieg der Gottlosen und Gesetzesverächter und „eine schwere Heimsuchung Israels, wie noch keine gewesen war, seit kein Prophet mehr in ihm gesehn war"[4]); in Wirklichkeit gelangt damit nur die hoffnungslose Lage zum Ausdruck, in der sich die Fanatiker befanden. Von Religionsverfolgung war keine Rede mehr; dem seleukidischen General stand der als legitim anerkannte Hohepriester zur Seite. Alkimos konnte jetzt endlich auch frei über den Tempel auf dem Zion schalten; er ließ die Mauer des inneren Vorhofs niederreißen, offenbar um hier einen Neubau aufzuführen; aber ehe er dazu kam, raffte ihn der Tod hinweg, im Ijar (Mai) 159[5]). Bakchides hat seine

[1]) Makk. I 9, 24.

[2]) Makk. I 9, 25 f.

[3]) Makk. I 9, 50 ff. Als Festungen sind genannt: Emmaus, Betchoron und Gazer sowie weiter nördlich Thamnatha im Hauptinsurrektionsgebiet, im Umkreise von Modeïn, ferner Bethel und weiter im Norden Pharathon und das wohl auch in dieser Gegend zu suchende Tephon (bei Joseph. XIII 15 Τοχόα oder Θοκοά, d. i. Teqoa', schwerlich mit Recht), ferner Jericho sowie im Süden Bethsura, außerdem natürlich Jerusalem.

[4]) Makk. I 9, 27.

[5]) Makk. I 9, 54 wird die niedergelegte Mauer für ein heiliges Werk der grauen Vorzeit ausgegeben und sein Unternehmen natürlich als Frevel

Stelle nicht wieder besetzt; auf das alte Geschlecht des Onias, das nach Aegypten geflüchtet war, konnte man nicht zurückgreifen, ein andrer geeigneter Prätendent war offenbar nicht da, und Bakchides mochte es für vorteilhafter halten, das Land durch weltliche Beamte zu regieren, ohne geistliche Obrigkeit.

Jonathan versuchte sich zunächst in der Wüste Juda bei Teqoa', dann im Ostjordanlande zu halten. Aber sein Bruder Johannes, der bei den Nabataeern Zuflucht suchte, wurde bei Medaba von einem feindlichen Clan, „den Söhnen Amri's" überfallen und umgebracht, Jonathan von Bakchides in die sumpfige Jordanniederung zurückgedrängt und nach alter Gewohnheit am Sabbat angegriffen. Nach verzweifelter Gegenwehr blieb ihm nichts übrig als sich in den Fluß zu werfen. Er und die Seinen erreichten glücklich das andre Ufer. Damit schließt unser Bericht[1]); aus dem Fortgang sehn wir, daß er fortan im Westjordanlande in den Tälern der Abdachung zum Jordan geblieben ist. Offenbar hat er sich dem Bakchides unterworfen; die Befestigung von Jericho und Bethel und die Geiseln, die nach Jerusalem gebracht wurden, dienten dazu, ihn im Zaum zu halten. Nach Alkimos' Tod betrachtete Bakchides sein Mission als vollendet. Im Lande herrschte Ruhe, und so kehrte er an den Hof zurück (159). Zwei Jahre später (157) freilich wurde er noch einmal von den „Gottlosen" zurückgerufen; sie glaubten, daß es möglich sei, durch einen plötzlichen Überfall sich Jonathans

---

betrachtet: καὶ καθεῖλεν τὰ ἔργα τῶν προφητῶν. Diese Überlieferung steht zu ihm etwa ebenso wie später die Orthodoxen zu Herodes. — Bei Josephus XII 413 wird seine Amtszeit ungenau auf 4 Jahre angegeben und mit grober Fälschung Judas zu seinem Nachfolger gemacht; dagegen richtig XX 238 ὁ δὲ Ἰάκιμος ἔτη τρία τὴν ἀρχιερωσύνην κατασχὼν ἐτελεύτησεν· διεδέξατο δ'αὐτὸν οὐδείς, ἀλλὰ διετέλεσεν ἡ πόλις ἐνιαυτοὺς ἑπτὰ (159 bis 153) χωρὶς ἀρχιερέως οὖσα.

[1]) Im Gegensatz zu dem reichen Material über Judas bringt Makk. I 9 über die ersten Jahre Jonathans nur ganz dürftige zusammenhangslose Notizen. Offenbar war (abgesehn von der Rache für Johannes v. 35 ff.) von ihnen wenig Rühmliches zu melden, wohl aber manches zu vertuschen. Wenn seine Gegner nachher v. 58 sagen ἰδοὺ Ἰωναθὰν καὶ οἱ παρ' αὐτοῦ ἐν ἡσυχίᾳ κατοικοῦσιν πεποιθότες, so zeigt das deutlich, daß er sich unterworfen und seine Unternehmungen aufgegeben hatte; daher heißt es vorher καὶ ἡσύχασεν ἡ γῆ Ἰούδα ἔτη δύο (159. 158). — Wenn Jonathan nachher v. 73 seinen Sitz in Machmas aufschlägt, wird er schon vorher in diesen Gegenden gehaust haben.

und seines Anhangs zu bemächtigen. Aber der Plan wurde verraten; Jonathan und sein Bruder Simon flüchteten in die Wüste. Das Kastell Baithbasi[1]), in dem sie sich festsetzten, zu bezwingen gelang nicht, wohl aber glückten ihnen mehrere Ausfälle und Raubzüge. Da gab Bakchides die Sache auf; er fühlte sich von den Leuten betrogen, die ihn zu dem Unternehmen verleitet und dadurch lediglich in dem eben beruhigten Lande aufs neue den Krieg entfacht hatten, und wandte sich mit aller Entschiedenheit von ihnen ab. Viele von ihnen mußten mit dem Tod büßen[2]). Mit Jonathan aber schloß er Frieden und gab ihm die Gefangenen zurück. Nach Jerusalem allerdings wurde er nicht gelassen, Truppen durfte er nicht halten[3]), und für sein Wohlverhalten mußte er Geiseln stellen. Aber er konnte seinen Wohnsitz in Machmas (Michmaš) westlich von Jericho aufschlagen, ehemals der Stätte des Sieges Sauls über die Philister, „und hier", sagt unser Bericht, mit alttestamentlicher Reminiszenz, „begann Jonathan das Volk zu richten und machte die Gottlosen aus Israel verschwinden". Es ist begreiflich genug, daß sein Einfluß sich mehrte, daß auch vielen von den Lauen das Gewissen schlug und sie begannen, in dem Führer der Extremen das eigentliche Oberhaupt des Volks zu sehn. Indessen die Regierung hielt das Land durch ihre Festungen und Besatzungen in Ruhe und beide Parteien in Unterwürfigkeit. Die Steuerprivilegien, die Antiochos der Große verliehen hatte (o. S. 126), wurden nicht wieder gewährt, die Kopfsteuer, die Salzsteuer, die Lieferung von Kränzen aus Edelmetall zu den Staatsfesten und eine Reihe weiterer Abgaben regelmäßig erhoben[4]). Der Religionskrieg war zu Ende[5]), die Orthodoxen als berechtigtes Element des Volks

[1]) Joseph. XIII 26 Βηθαλαγαν; der Ort ist sonst nicht bekannt.

[2]) I 9, 61, als die Gefangennahme Jonathans mißlingt: καὶ συνέλαβεν (sc. Βακχίδης; so auch Jos. XIII 25) ἀπὸ τῶν ἀνδρῶν τῆς χώρας τῶν ἀρχηγῶν τῆς κακίας εἰς πεντήκοντα ἄνδρας καὶ ἀπέκτεινεν αὐτούς, und am Schluß 9, 69 καὶ ὠργίσθη θυμῷ τοῖς ἀνδράσιν τοῖς ἀνόμοις τοῖς συμβουλεύσασιν αὐτῷ ἐλθεῖν εἰς τὴν χώραν καὶ ἀπέκτεινεν ἐξ αὐτῶν πολλούς, καὶ ἐβουλεύσατο τοῦ ἀπελθεῖν εἰς τὴν γῆν αὐτοῦ.

[3]) Vgl. Makk. I 10, 6. 8 f.

[4]) Das zeigt der Erlaß des Demetrios I. Makk. I 10, 29 ff. und des Demetrios II. 11, 35; vgl. den des Antiochos III. Jos. XII 142.

[5]) καὶ κατέπαυσεν ῥομφαία ἐξ Ἰσραήλ I 9, 73. Aus den folgenden Jahren 156—153 ist daher garnichts zu berichten. Das ist keine Lücke in der Quelle, sondern zeigt nur, wie fest die Ordnung durch Bakchides begründet war.

anerkannt; aber der Versuch der Hasmonaeer, einen selbständigen jüdischen Staat aufzurichten, war gescheitert, die Herrschaft der Seleukiden in vollem Umfang wiederhergestellt.

Demetrios' I. Ausgang und die Wiedererhebung Jonathans (153—150)

Daß dieser Zustand nicht von Dauer geblieben ist, sondern nach vier Jahren der Krieg wieder ausbrach und doch noch zur Entstehung eines unabhängigen jüdischen Staats führte, beruht nicht auf der inneren Kraft des jüdischen Volks und der religiösen Bewegung, sondern auf der Gestaltung der politischen Verhältnisse. Demetrios hatte im Winter 160/159 beim Senat wenigstens keine ganz schroffe Abweisung, sondern eine wenn auch stark verklausulierte Anerkennung gefunden (S. 239) — die Unterwerfung seiner „Verbündeten", des Timarchos und der Juden, nahm der Senat ruhig hin — und dann mit der Einsetzung des Orophernes in Kappadokien und dessen Bestätigung durch Rom einen weiteren Erfolg erreicht. Aber von Dauer war derselbe nicht; Orophernes konnte sich in seiner Hälfte nicht behaupten, Ariarathes V. gewann, wie schon erwähnt, mit Unterstützung des Attalos II. sein ganzes Reich zurück (156), ohne daß Demetrios für seinen Schützling etwas tun konnte. Wohl aber schuf er dadurch eine Koalition gegen sich, die ihm gefährlich werden konnte und die er noch dadurch vermehrte, daß er den mißglückten Versuch unternahm, Cypern durch Verrat in seine Hände zu bringen[1]), und dadurch auch Ptolemaeos Philometor sich zum Feinde machte. So war er mit allen benachbarten Reichen zerfallen; und hinter ihnen stand nach wie vor der Senat, den er durch keine Fügsamkeit gewinnen konnte. Als in Antiochia ein aus Adramytion gebürtiger Söldner Andriskos sich für einen Sohn des Perseus ausgab und unter Zustimmung der Volksmassen forderte, Demetrios solle ihn nach Makedonien führen oder ihm selbst den Thron räumen, ließ er ihn aufgreifen und schickte ihn nach Rom (152 v. Chr.); aber der Senat begnügte sich, ihn in einer Landstadt Italiens zu internieren, und ließ ihn entlaufen, offenbar in der

[1]) Polyb. 33, 5.

Meinung, ihn noch einmal brauchen zu können[1]). Es kam hinzu, daß Demetrios es nicht verstand, sich die Sympathien der Bevölkerung zu bewahren, die ihn anfangs getragen hatten. Mit dem Erfolg traten, durch die Neigung zum Trunk noch gesteigert, die schlechten Seiten seines Charakters in den Vordergrund, die Leichtfertigkeit, die Neigung zu Gewaltsamkeit, Erpressungen und Grausamkeit[2]); er schloß sich in ein Kastell bei Antiochia ein, ließ niemand vor sich und erließ von hier aus seine Blutbefehle, während er in den Tag hineinlebend die staatsmännischen Pflichten vernachlässigte[3]). Es ist eine Entwicklung, wie sie in dieser Zeit überall in den hellenistischen Staaten eintritt: Orophernes von Kappadokien, Attalos III. von Pergamon, und vor allem Ptolemaeos Euergetes II. sind Gestalten der gleichen Art. Das ist nicht nur eine Degenerationserscheinung in den Dynastien, sondern gutenteils eine Wirkung des furchtbaren Drucks, der von Rom her auf den Herrschern lastete; sie empfanden, bewußt oder unbewußt, daß all ihr Tun doch schließlich nutzlos, eine freie Tätigkeit unmöglich war, und gerieten so nur zu leicht in inhaltlose Spielerei und wüstes, jeder Laune nachgebendes Genußleben.

Der Aufruhrversuche, die Orophernes und Andriskos in seiner Hauptstadt unternahmen, ist Demetrios Herr geworden; aber alle Sympathien hatte er völlig verloren[4]). So fiel er einem plumpen Betrug zum Opfer. Sein alter Gegner Herakleides, der Bruder des Timarchos, staffierte einen schmucken Jüngling (Alexander Balas) und dessen Schwester (Laodike) als Kinder des Antiochos Epiphanes aus — das Auftreten solcher Betrüger und Usurpatoren ist charakteristisch für Zeiten voller Gärung und Zersetzung, wie im Römerreich nach dem Sturz Neros, in Deutschland nach dem Sturz

---

[1]) Diod. 31, 40 a. 32, 15. Liv. per. 49. Zonar. 9, 28. Das Datum ergibt sich aus Liv. per. 48.

[2]) Die αὐστηρία καὶ τὸ τῶν ἐπιβολῶν δραστικόν Diod. XXXI 32a (Polyb.), die χαλεπότης καὶ μιαιφονία, mit der er οὐ βασιλικὴν ἐπιείκειαν ἀλλὰ τυραννικὴν παρανομίαν ἐζηλωκὼς ἀνηκέστοις κακοῖς τοὺς ὑποταττομένους περιεβεβλήκει XXXIII 4. 3 f. (Posidonios).

[3]) Joseph. XIII 35 f. Josephus schreibt hier wie so oft seine, in letzter Linie auf Posidonios zurückgehende, Vorlage einfach ab und übernimmt aus ihr auch den in seinem Werk sinnlosen Zusatz καθὼς ἤδη καὶ ἐν ἄλλοις δεδηλώκαμεν.

[4]) Joseph. XIII 35 f. 111. 135.

der Stauffer und in Brandenburg nach dem Erlöschen der Askanier, in England am Ende der inneren Kriege unter Heinrich VII., in Rußland nach dem Aussterben der alten Dynastie, so in dieser Epoche der Aufrichtung der Römerherrschaft. Er fand damit überall Anklang; Attalos von Pergamon erkannte ihn als König an und schickte ihn zu einem kilikischen Magnaten Zenophanes. Weithin im Seleukidenreich gewann er Sympathie und erregte neue Hoffnungen. Dann führte Herakleides ihn und seine Schwester nach Rom; und der Senat erkannte sie an, obwohl der Schwindel offenkundig war, und gab ihm die Erlaubnis, das Reich seiner Väter zu erobern, wie der polnische Reichstag dem falschen Demetrius[1]). Darauf traten alle Könige auf seine Seite und sandten ihm Hilfstruppen, Attalos, Ariarathes, und vor allem Ptolemaeos Philometor; im Jahre 152 landete er in Ptolemais; die Garnison trat zu ihm über[2]). Demetrios geriet in die größte Bedrängnis.

Diese Lage schuf dem Jonathan und den Juden Luft: das Aufgebot der Juden, das nur Jonathan stellen konnte, wurde von entscheidender Bedeutung. Beide Könige warben um seine Hilfe und suchten sich den Rang abzulaufen. Demetrios zog die Besatzungen aus den Städten mit Ausnahme der Burg von Jerusalem und des Kastells Betsura an sich, übertrug dem Jonathan das militärische Kommando über Judaea, ließ ihm die Geiseln zurückgeben und gestattete ihm, Jerusalem zu betreten und zu befestigen. Als dann Alexander ihn zum Hohenpriester ernannte, fügte Demetrios noch weiter die Wiederherstellung der Steuerprivilegien, die Antiochos der Große gewährt hatte, die Freigabe aller gefangenen Juden im ganzen Reich, die staatliche Anerkennung der jüdischen Festtage und der Ruhe von allen Geschäften an denselben hinzu; Jerusalem wurde als heilige Stadt besonders privilegiert, der Tempel erhielt Asylrecht und die Zusicherung jährlicher Geldunterstützungen aus den Staatseinkünften. Auch die griechische Burg sollte dem Oberbefehl des Hohenpriesters — als solcher wurde Jonathan dadurch indirekt anerkannt — unterstehn, dieser die Kommandanten er-

[1]) Diod. XXXI 32a. Polyb. XXXIII 15. 18, wo der Senatsbeschluß wörtlich mitgeteilt wird. Justin 35, 1. Appian Syr. 67. Das Makkabaeerbuch behandelt ihn natürlich als echt.

[2]) Makk. I 10, 1 (daraus Joseph. XIII 35 ff.). Die Verhandlungen in Rom Polyb. XXXIII 18 (vgl. 15) fallen in den Winter 153/2.

nennen. Weiter wurden ihm drei samaritanische Grenzbezirke abgetreten und die Überlassung des abtrünnigen Ptolemais für die Einkünfte des Tempels verheißen[1]). Jonathan hat die ihm von Demetrios verliehenen Rechte benutzt, um die Zionsstadt zu besetzen und zu befestigen und die Gegner aus dem Lande zu verjagen; in Massen wanderten die Fremden und ihr Anhang, die sich von der Regierung preisgegeben sahen, aus den Landstädten aus, nur die Burg der Davidsstadt und Betsura, die sich dem neuen Machthaber nicht fügten, bildeten eine Zufluchtsstätte für „die, welche von dem Gesetz und den Geboten abgefallen waren“[2]).

Dann aber trat Jonathan zu Alexander über; beim Laubhüttenfest im Tišri (Oktober) 152 legte er das Hohenpriestergewand an[3]). Über den Verlauf des zweijährigen Kriegs fehlen alle genaueren Angaben; wir wissen nur, daß Demetrios, trotz seiner weit schwächeren Mittel, energisch und nicht ohne Erfolg Widerstand leistete[4]), aber schließlich in der Entscheidungsschlacht im Jahre 150 tapfer kämpfend den Tod fand[5]). Alexander hatte „das Königtum von Asien“[6]) gewonnen, Ptolemaeos Philometor führte ihm seine Tochter Kleopatra zu; bei der Zusammenkunft beider Könige in Ptolemais wurde Jonathan in hohen Ehren aufgenommen, seine Gegner, die alten Anhänger des Reichs, die um Schutz baten und

[1]) Die modernen Zweifel an der Authentizität der Urkunde Makk. I 10, 25 ff. (ebenso wie des Erlasses Demetrios' II. 11, 30 ff.) sind völlig unbegründet; nur ist zu beachten, daß sie aus dem Griechischen ins Hebraeische und aus diesem wieder ins Griechische zurückübersetzt sind. Besonders bezeichnend ist, daß die Anerkennung Jonathans als Hohenpriesters zwar vorausgesetzt, aber vermieden wird, sie direkt auszusprechen; der Erlaß ist lediglich „an das jüdische Volk“ gerichtet [Josephus, der auch sonst diese Texte stilistisch zu verbessern sucht, schiebt XIII 48 und 51 Jonathans Namen ein].

[2]) Makk. I 10, 8. 12 ff.

[3]) Wenn Makk. I 10, 21 das noch ins J. 160 Sel. (153/2) setzt, τῷ ἑβδόμῳ μηνὶ ἐν ἑορτῇ σκηνοπαγίας, so muß, wenn die Angabe korrekt ist, das seleukidische Neujahr (am 1. Dios?) im Herbst erst nachher eingetreten sein.

[4]) Justin 35, 1.

[5]) Makk. I 10, 46 ff. Polyb. III 5, 3. Euseb. chron. I 255.

[6]) So bezeichnet Makk. I 11, 13. 12, 39 das Seleukidenreich völlig zutreffend. Alexander trägt auf seinen Münzen die prunkvollen Beinamen Θεοπάτωρ (als Sohn des Gottes Epiphanes) oder Εὐπάτωρ, Εὐεργέτης, Ἐπιφανὴς Νικήφορος.

ihn verklagten, „verpestete Männer aus Israel, gesetzlose Leute", schroff abgewiesen, dagegen, wie das Makkabaeerbuch mit echt jüdischem Prahlen erzählt, Jonathan von Alexander mit einem Purpurgewand bekleidet, er durfte an seiner Seite sitzen, erhielt den Titel eines Strategen und Bezirksobersten (μεριδάρχης) „und wurde unter die ersten Freunde eingeschrieben"[1]).

Alexander Balas, Demetrios II. und Diodotos Tryphon (150—137)

Indessen der Usurpator erwies sich alsbald als völlig unfähig; er ergab sich einem wüsten Lotterleben und überließ die Regierung seinem Günstling Ammonios, der unter den Anhängern und Verwandten des besiegten Gegners rücksichtslos aufräumte und im übrigen z. B. die Stadt Marathos für 300 Talente an ihre Feinde in Arados zur Ausplünderung und Zerstörung verkaufte[2]). So blieb der Rückschlag nicht aus. Im Jahre 147 erschien Demetrios II., der junge Sohn des gefallenen Königs, mit einem kretischen Söldnerheer wie ehemals sein Vater und wie Alexander in Phoenikien und der palaestinensischen Küste und fand starken Zulauf[3]). Jonathan dagegen hielt an Alexander fest und benutzte die Gelegenheit, um die Küstenstädte des alten Philisterlandes, Joppe, Asdod, Askalon zu gewinnen und in Asdod, das er erstürmte, den Dagontempel mitsamt den in ihn Geflüchteten zu verbrennen, ganz wie ehedem sein Bruder. Akkaron schenkte ihm Alexander noch dazu. Auch Ptolemaeos Philometor trat zunächst für seinen Schwiegersohn ein und rückte mit einem starken Heer an der Küste vor, von Jonathan geleitet; von den Klagen über dessen Vorgehn gegen die Ungläubigen wollte er nichts hören[4]), er hatte ja auch in Aegypten eine judenfreundliche Politik befolgt und hoffte, die lagidische Herrschaft über Palaestina wieder gewinnen zu können. Als er aber erkannte, wie elend es um das Regiment Alexanders und seiner Günstlinge bestellt war, schwenkte er um. Er beschuldigte den

[1]) Makk. I 10, 59 ff.

[2]) Justin 35, 2. Diod. XXXIII 3. 5. Liv. per. 50. Joseph. XIII 108.

[3]) Makk. I 10, 67 ff., bei Joseph. XIII 86 f. durch einige weitere Notizen ergänzt. Justin 35, 2. Liv. per. 52.

[4]) καὶ διηγήσαντο τῷ βασιλεῖ (Ptol.), ἃ ἐποίησεν Ἰωναθάν (in Azotos), εἰς τὸ ψογίσαι αὐτόν, καὶ ἐσίγησεν ὁ βασιλεύς. I 11, 5.

Ammonios, einen Mordanschlag auf ihn versucht zu haben[1]), und als Alexander dessen Auslieferung verweigerte, setzte er ihn ab, rief seine Tochter Kleopatra zu sich und trat mit Demetrios II. in Verbindung. Andre Anhänger des Alexander, die jetzt auch dessen Sache aufgaben, boten dem Ptolemaeos die Herrschaft an, riefen in Antiochia einen Aufstand zu seinen Gunsten hervor, bei dem Ammonios umgebracht wurde, und schmückten ihn mit dem Diadem des Reichs[2]). Indessen er selbst lehnte das ab; eine Vereinigung des asiatischen Reichs mit Aegypten würde Rom nie geduldet haben. So erkannte er den Demetrios an und verlobte ihm seine Tochter, ließ sich aber die Abtretung Coelesyriens (d. i. Südsyriens mit Palaestina) zusichern. Alexander war nach Kilikien zurückgedrängt; als er von hier gegen Antiochia vorrückte, erlitt er in der Ebene nördlich der Stadt beim Bach Oinoparas[3]) im Jahre 146 eine vernichtende Niederlage. Er selbst wurde bei einem arabischen Dynasten Zabdiel (griechisch Diokles), zu dem er geflüchtet war, umgebracht; aber auch Ptolemaeos war in der Schlacht schwer verwundet worden und starb vier Tage nachher[4]).

So gelangte der legitime Herrscher in den unangefochtenen Besitz seines Reichs, zumal Aegypten, wo Euergetes, der brutale Bruder des Gefallenen, sich der Herrschaft bemächtigte, durch innere Wirren und eine scharfe Reaktion des neuen Herrschers sowohl gegen den Hellenismus wie gegen das von Philometor begünstigte Judentum lahmgelegt war[5]). Demetrios II., der den Beinamen Nikator annahm,

[1]) Bei Joseph. XIII 106 f. wird derselbe als real dargestellt, nach Diod. XXXII 9c war er fingiert: (ὁ Πτολ.) καταγνοὺς αὐτοῦ (τοῦ Ἀλ.) τῆς ψυχῆς παντελῆ ἀδυναμίαν καὶ προσποιηθεὶς ἐπιβουλεύεσθαι.

[2]) Makk. I 11, 13 καὶ εἰσῆλθεν Πτολεμαῖος εἰς Ἀντιοχίαν, καὶ περιέθετο τὸ διάδημα τῆς Ἀσίας, καὶ περιέθετο δύο διαδήματα περὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ τό τῆς Ἀσίας καὶ Αἰγύπτου. Diod. XXXII 9c: die Antiochener Πτολεμαῖον εἰς τὴν πόλιν δεξάμενοι διάδημα περιέθηκαν καὶ τὴν βασιλείαν ἐνεχείρισαν.

[3]) Strabo XVI 2, 8.

[4]) Makk. I 11, 13 ff. Jos. XIII 106 ff. Polyb. 39, 18. Diod. XXXII 9c. d. 10. Justin 35, 2. Liv. per. 52. Euseb. chron. I 255.

[5]) Laqueur, Krit. Unters. zum zweiten Makkabaeerbuch, 1904, S. 62 hat erkannt, daß der Eingangsbrief von Makk. I (v. 1—7a) aus dem J. Sel. 169 = 144/3 (s. die Beilage) sich auf diese Verfolgung unter Euergetes II. bezieht, in der ich übrigens doch (gegen Willrich, der in den Vorgängen unter Ptol. Alexander I. im J. 88 die Wurzel der Erzählung sucht und dem Laqueur folgt) einen historisch richtigen Kern annehmen

nahm die aegyptischen Besatzungen im Süden, soweit sie nicht nach Aegypten entwichen, in seine Dienste, darunter die Elefanten[1]). Jonathan hatte inzwischen versucht, die Burg von Jerusalem zu erobern; als dann Demetrios gegen ihn auftrat, verstand er ihn durch reiche Geschenke und das Versprechen von 300 Talenten zu gewinnen und die Abweisung der Gegner, die auch diesmal vergeblich auf Schutz durch die Regierung hofften, zu erwirken. Demetrios II. erkannte ihn als Hohenpriester an und bestätigte die Steuererlasse und Privilegien, die sein Vater gewährt hatte, sowie die Abtretung der samaritanischen Grenzbezirke[2]).

Aber im Glück entartete der junge Herrscher ebenso wie sein Vater; sein leitender Minister, der Kreter Lasthenes, der ihm seine Truppen geworben hatte, förderte seine Neigung zu grausamer Rache an seinen Gegnern und zu schamlosen Erpressungen. Nur in den Söldnern sah er eine zuverlässige Stütze; den einheimischen Truppen traute er nicht und entließ sie[3]). In Antiochia fühlte er sich so wenig sicher, daß er die Bevölkerung entwaffnen ließ. Das führte zu einem blutigen Aufstand; dem König blieb nichts übrig, als sich an Jonathan um Hilfe zu wenden und ihm dafür die Eroberung der Burg von Jerusalem sowie Betsuras freizugeben. Die dreitausend Juden, die dieser ihm sandte, haben denn auch an dem Gemetzel und der Plünderung Antiochias, wobei ein großer Teil der Stadt in Flammen aufging, eifrig teilgenommen[4]).

Natürlich war die Entrüstung darüber allgemein, und der Boden für eine neue Umwälzung vorbereitet. Diese Stimmung benutzte ein gewandter Offizier, Diodotos Tryphon[5]), der ehemals in den

möchte; ich sehe keinen Grund, den Brief für eine Fälschung zu halten. Da Philometor judenfreundlich war, ist es durchaus begreiflich, daß Euergetes II. sie verfolgt hat.

[1]) Makk. I 11, 18; genauer Jos. XIII 120. Vgl. Diod. XXXIII 4 Δημήτριος, τεταπεινωμένης τῆς κατ' Αἴγυπτον βασιλείας, καὶ μόνος ἀπολειφθείς, ἀπολελύσθαι διέλαβεν ἑαυτὸν παντὸς κινδύνου.

[2]) Makk. I 11, 20—37.

[3]) Makk. I 11, 38.

[4]) Makk. I 11, 41 ff. Diod. XXXIII 4, der im übrigen damit übereinstimmt, aber die Juden nicht erwähnt. — Über Demetrios II. auch Justin 36, 1. Liv. per. 52.

[5]) Er hat diesen Beinamen „der Schwelger" ganz offiziell geführt, und sich sogar allein damit bezeichnet, sowohl in den Beischriften auf den Münzen des Antiochos VI. (abgekürzt ΤΡΥ), wie auf seinen eigenen

Diensten des Alexander Balas gestanden hatte, aber bei der neuen Regierung zu Ansehn gelangt war und jetzt im Gebiet von Apamea am Orontes kommandierte. Er ließ sich von dem arabischen Dynasten Jamblichos, bei dem Alexander seinen kleinen Sohn in Sicherheit gebracht hatte, den Knaben übergeben und rief ihn als Antiochos VI., mit dem Beinamen „der in die Erscheinung getretene Dionysos" (Dionysos Epiphanes), zum König aus. Zuerst trat er in Chalkis an der Grenze der Wüste auf; aber rasch ergriff der Aufstand alle umliegenden Gebiete. Die von Demetrios entlassenen Truppen strömten unter seine Fahnen, der ganze Bezirk von Apamea mit seinen zahlreichen Griechenstädten schloß sich ihm an, die hier liegenden Elefanten kamen in seinen Besitz, er schlug die Heerhaufen des Demetrios und besetzte Antiochia (145 v. Chr.). Demetrios II. behauptete sich im mittleren Syrien, vor allem in den phoenikischen Städten, in Kilikien und in den östlichen Provinzen, ohne sein wüstes Treiben aufzugeben[1]). So wurde das Reich aufs neue durch einen inneren Krieg zerrissen, der ein volles Jahrzehnt andauerte und alle Lande aufs ärgste heimsuchte; in ihm hat sich auch die von Tryphon geförderte kilikische Piraterie mit ihrem systematisch betriebenen Sklavenfang entwickelt, die alsbald, ständig anwachsend, die ganze Mittelmeerwelt verwüstete[2]). Der römische Senat vernachlässigte, wie bereits herkömmlich, die Pflichten, die seine Weltstellung ihm auferlegte, in der schmählichsten Weise: daß das Seleukidenreich der vollen Auflösung zerfiel, war ihm nur recht, gegen die Piraterie begnügte er sich die drei angesehensten Staatsmänner und Feldherrn dieser Zeit, Scipio Aemilianus, Mummius und Metellus mit dem Auftrag in den Osten zu entsenden, bei den Königen und

---

Königsmünzen (βασιλέως Τρύφωνος Αὐτοκράτορος). Offenbar hat das Wort, das als Spottname bei Ptolemaeos III. und IV. vorkommt, im Volksbewußtsein seine Bedeutung verloren; daher findet sich Tryphon auch sonst als Personenname, ebenso wie das Femininum Tryphaina, das bei der Gemahlin des Ptolemaeos Neos Dionysos (Auletes) offiziell als Beiname, bei der Tochter und Nachfolgerin des Polemo I. von Pontos als alleiniger Eigenname erscheint.

[1]) Strabo XVI 2, 10 (vgl. 19). Diod. XXXIII 4a, 9. Makk. I 11, 39, wo der Name Jamblichos ימלכו, dessen Aussprache der Übersetzer nicht kannte, durch Ιμαλκουε wiedergegeben ist, vgl. Wellhausen, Gött. Nachr. 1905, 168. Weiter I 11, 55 ff.

[2]) Strabo XIV 5, 2.

Freistaaten eine Flottenrüstung zur Abwehr zu vermitteln, wobei natürlich garnichts herauskam; die römischen Großgrundbesitzer und Geldleute aber waren die besten Kunden der offiziell geächteten Menschenräuber.

Und nun ergriff der Arsakide Mithridates I. von Parthien, der bisher seine Macht in siegreichen Kämpfen gegen die gräkobaktrischen Herrscher, aber ohne dauernden Erfolg, nach Osten auszudehnen gesucht hatte[1]), die willkommene Gelegenheit, über das zerrissene Seleukidenreich herzufallen. Zunächst eroberte er Medien; dann griff er 141 Babylonien an; auch die Elymaeer hat er in ihren Bergen heimgesucht und ihre Tempel ausgeplündert[2]). Auf die dringenden Hilfsgesuche der blühenden Griechenstädte des Ostens entschloß sich Demetrios II., den weiteren Kampf gegen Tryphon zu vertagen und ihnen zu Hilfe zu ziehn; aber nach mehreren siegreichen Gefechten wurde er geschlagen und selbst gefangen (139 v. Chr.)[3]). In Syrien hatte schon einige Jahre vorher (142) Tryphon das Kind, in dessen Namen er regierte, beseitigt und sich selbst das Diadem aufgesetzt; seine Usurpation hat er in dem Beinamen Autokrator, den er annahm, ganz offen bekannt. Sein Vorgehn fand zahlreiche Nachahmer, das Reich war in voller Auflösung[4]). Aber jetzt erschien der begabte und einsichtige Bruder des Demetrios, Antiochos VII. Sidetes, in Syrien; und ihm gelang es, nach mehreren erfolgreichen Kämpfen den Tryphon in Apamea einzuschließen und zum Selbstmord zu zwingen (137 v. Chr.).

Gründung eines unabhängigen jüdischen Staats durch Jonathan und Simon (145—140)

Diese Zustände gewährten dem Jonathan die energisch ergriffene Gelegenheit, seine Macht zu erweitern. Natürlich trat er von

[1]) Diod. XXXIII 18. Oros. V 4, 16.

[2]) Justin 41, 6. Strabo XVI 1, 18.

[3]) Justin 36, 1. 38, 9. Appian Syr. 67. Makk. I 14, 1 ff. Euseb. chron. I 255.

[4]) Diod. XXXIII 28. — Nach Rom schickte Tryphon, um seine Anerkennung zu erreichen, eine goldene Nike; der Senat nahm das Geschenk an, ließ aber den Namen Tryphons durch den des Antiochos VI. ersetzen — echt römisch! Im übrigen s. Liv. per. 55. Makk. I 12, 39. 13, 31 f. Joseph. XIII 218 ff., und über Antiochos Sidetes' Auftreten Makk. I 15, 1 ff. 25 ff.

Demetrios zu Antiochos VI. und Tryphon über[1]). Diese bestätigten ihm bereitwillig, was Demetrios gewährt hatte, und verliehn ihm, was besonders hervorgehoben wird, „das Recht, aus goldenen Bechern zu trinken und ein Purpurgewand sowie eine goldene Spange zu tragen"; seinen Bruder Simon ernannten sie zum Strategen für ganz Palaestina „von der tyrischen Treppe bis zur aegyptischen Grenze"[2]) — ein Gebiet, in dem sie eine eigene Macht zunächst nicht aufstellen konnten. Jonathan griff nach allen Seiten um sich: „er durchzog das Land diesseits des Euphrat[3]), und alle Streitkräfte Syriens sammelten sich bei ihm". Er zwang Askalon und Gaza, ihm die Tore zu öffnen und Geiseln zu stellen, und kämpfte mit wechselndem Erfolg in Galilaea gegen Demetrios' Truppen; während dessen zwang Simon Betsura zur Kapitulation gegen freien Abzug der Bewohner.

Dann besetzte dieser Joppe, das eine Besatzung des Demetrios aufnehmen wollte, und befestigte Chadîd (Adida) am Eintritt des Wadis von Modeïn in die Küstenebene, während Jonathan die Befestigung der Zionsstadt Jerusalem verstärkte und die Griechenfestung der Davidsstadt von allem Verkehr absperrte. An der phoenikischen Küste wichen Demetrios' Truppen bis über die Senke des Flusses Eleutheros, nördlich von Tripolis, vor ihm zurück; von hier wandte er sich nach Damaskus und schlug einen Araberstamm, die Zabadaeer, zurück. Einer nach Rom geschickten Gesandtschaft, die unterwegs die alten Beziehungen zu den spartanischen „Brüdern" wieder anknüpfte, gewährte der Senat die Erneuerung des mit Judas geschlossenen Bündnisses.

Es ist sehr begreiflich, daß Tryphon diese Machterweiterung

---

[1]) Makk. I 11, 53 motiviert dies damit, daß Demetrios ihm die Versprechungen für seine Hilfe nicht gehalten habe. Gewiß wird dieser dazu wenig Neigung gehabt haben; aber entscheidend war, daß Jonathans Vorteil ihn auf die andere Seite wies, ebenso wie beim Auftreten des Alexander Balas.

[2]) Makk. I 11, 57 ff.

[3]) Speziell Nordsyrien, hier Makk. I 11, 60 durch πέραν τοῦ ποταμοῦ d. i. ʿabar naharâ bezeichnet, wie 7, 8; die Bezeichnung war im Perserreich offiziell und ist von den Juden noch lange beibehalten, obwohl sie von ihrem Standpunkt aus umgekehrt „diesseits des Stromes" sagen müßten, was ich daher in die Übersetzung eingesetzt habe. Für Συρία wird natürlich Aššur im hebraeischen Original gestanden haben.

seines selbstherrlichen Vasallen mit gemischten Gefühlen wahrnahm und sie sich selbst anzueignen suchte. Im Vertrauen auf seine Erfolge ließ Jonathan die gewohnte Vorsicht außer acht und ging in die Falle: Tryphon lockte ihn zu sich nach Ptolemais, das gegen Demetrios zu ihm hielt[1]), und ließ ihn hier festnehmen, seine Begleiter niederhauen[2]). Der Versuch freilich, die Kerntruppe von 2000 Mann zu überfallen, die Jonathan in der Ebene Jezreel zurückgelassen hatte, mißglückte; an die geschlossen abrückende Kriegerschar wagten sich Tryphons Truppen nicht heran. Ebenso scheiterte ein Angriff auf Judaea, wo Simon das Regiment übernahm. Simon zahlte, um die Freilassung Jonathans zu erlangen, 100 Talente, die Tryphon als rückständigen Tribut forderte, und stellte zwei von dessen Söhnen als Geiseln; aber Tryphon hielt sein Wort nicht; nach einem erneuten Versuch, der bedrängten Akra Hilfe zu bringen, der durch einen nächtlichen Schneefall vereitelt wurde, rückte er ins Ostjordanland ab und ließ hier den Jonathan umbringen. Seine Leiche hat Simon nach Modeïn überführt und hier ein prächtiges Familiengrab im syrisch-hellenistischen Stil erbaut, mit sieben Pyramiden, Säulengängen und Trophäen aus Rüstungen und Schiffen[3]).

Natürlich trat Simon jetzt zu Demetrios über. Dieser nahm den goldenen Kranz und den Palmenzweig, den er ihm sandte, gnädig an, gewährte volle Verzeihung für alles Vergangene, bestätigte das Hohenpriestertum Simons und alle von ihm getroffenen Maßregeln, und verzichtete auf alle weiteren Ansprüche. So „wurde im Jahre 170 Sel. = 143/2 v. Chr. das Joch der Heiden von Israel genommen, und fortan die Geschäftsurkunden nach Jahren Simons, des Hohenpriesters, Feldherrn und Führers der Juden datiert“[4]).

---

[1]) Eine Episode aus den hier geführten Kämpfen bewahrt Posidonios fr. 10 bei Athen. VIII 333b = Strabo XVI 2, 26.

[2]) Makk. I 12, 39 f. wird Tryphons Vorgehn damit motiviert, daß er gefürchtet habe, Jonathan werde die beabsichtigte Beseitigung des Knaben Antiochos VI. verhindern; dadurch wird Jonathans Verhalten in ein günstiges Licht gerückt, das er wenig verdient. — Seine Heermacht wird, mit gewaltiger Übertreibung, auf 40 000 auserwählte Krieger angegeben, die er dann bis auf 3000 entläßt; 1000 nimmt er mit sich nach Ptolemais.

[3]) Makk. I 13, 27 ff.

[4]) Makk. I 13, 41 f. Damit schloß, wie Josephus lehrt, ursprünglich das erste Makkabaeerbuch; die Fortsetzung hat Josephus (von XIII 215

Damit hatte Simon, der älteste und der allein noch Ueberlebende der Brüder, das von diesen erstrebte Ziel erreicht. Von den Gebieten freilich, die Jonathan zeitweilig besetzt hatte, war ein großer Teil verloren gegangen, so namentlich die Küstenstädte in der philistaeischen Ebene. Aber Joppe, das er selbst besetzt hatte (o. S. 261), behauptete er; es war der unentbehrliche Zugang zur See. Am Rande des Gebirges eroberte er das schon früher einmal gewonnene Gazara (im A. T. fälschlich Gezer vokalisiert) nach längerer Belagerung und baute es zu einer starken Festung aus, die er seinem Sohn Johannes Hyrkanos anvertraute[1]). Schließlich, im Frühjahr (Ijar) 141, wurde auch die hellenistische Burg vor Jerusalem zur Kapitulation gezwungen. Hier wie in Gazara mußten die Bewohner in die Fremde abziehn. Damit war der letzte Rest heidnischen Greuels aus Juda ausgetilgt. Die bisherige Griechenburg wurde in die Stadt einbezogen und mit Juden besiedelt, aber die Tempelmauern, durch die sie abgesperrt war, verstärkt und, um die Gefahr, welche die Burg so lange gebracht hatte, für die Zukunft zu beseitigen, der Gipfel des Burghügels in dreijähriger angestrengter Arbeit abgetragen, so daß der Tempel ihn fortan überragte[2]). Von Rom, wohin er einen goldenen Schild im Gewicht von

an) nicht mehr benützt. Angeschlossen war zunächst 14, 4—15 eine allgemeine Zusammenfassung der Erfolge der Regierung Simons, wie bei Judas I 3, 1 ff. und im Königsbuch des A.T.; das mag noch zum ursprünglichen Text gehören. Dann ist in 13, 43 bis 14, 3 und 14, 16 bis 16, 22 eine Reihe einzelner Episoden hinzugefügt, mit denen sich die kurzen Notizen des Josephus im Bellum, die in der Archaeologie mehrfach erweitert sind, vielfach nahe berühren. So muß eine gemeinsame Quelle zugrunde liegen, die wohl eine Darstellung der Regierung Simons (βιβλίον ἡμερῶν ἀρχιερωσύνης αὐτοῦ) gewesen ist, wie das Buch über Johannes Hyrkanos, auf das das erste Makkabaeerbuch am Schluß verweist.

[1]) Bekanntlich ist Γάζα Makk. I 13, 43 Schreibfehler für Γάζαρα, wie außer der historischen Unmöglichkeit 13, 53. 14, 7. 34. 15, 28 beweist (ebenso Joseph. XIII 215).

[2]) Joseph. XII 215 f. Makk. I 13, 52 καὶ προσωχύρωσεν τὸ ὄρος τοῦ ἱεροῦ τὸ παρὰ τὴν ἄκραν, καὶ ᾤκει ἐκεῖ αὐτὸς καὶ οἱ παρ' αὐτοῦ, vgl. 14, 37. Beide Angaben lassen sich ganz wohl vereinigen, und es ist nicht nötig, mit Wellhausen einen Irrtum des Josephus anzunehmen und die Abtragung der Burg erst dem Johannes Hyrkanos zuzuschreiben. Daß diese Maßregel gleich nach Bezwingung der Burg ergriffen wurde, ist doch das natürlichste. Bei der Belagerung durch Antiochos Sidetes ist denn auch von der Burg nicht mehr die Rede, und daß Joh. Hyrkanos die

1000 Minen sandte, wurde er als Nachfolger Jonathans anerkannt, wie das bei Thronwechseln üblich war (139 v. Chr.)[1]); die Gesandten, dieselben wie unter Jonathan, erhielten vom Consul Empfehlungsbriefe an alle Könige des römischen Machtbereichs, Attalos II., Ariarathes V., Ptolemaeos Euergetes, auch an Demetrios II. — neben ihm wird sein Gegner, der Partherkönig Arsakes und ein offenbar arabischer Dynast Sampsakes genannt —, in denen die Unabhängigkeit des jüdischen Priesterstaats anerkannt, die Unterstützung ihrer Feinde verboten, die Auslieferung flüchtiger Gegner an Simon angeordnet wurde[2]). Diese dem jüdischen Staat gewährte Unterstützung hinderte natürlich nicht, daß man in Rom dem Judentum völlig ablehnend gegenüberstand; eben in demselben Jahre 139 wurden wie die chaldaeischen Astrologen (und wie kurz vorher im Jahre 153, als Athen die Häupter der Philosophenschulen als Gesandte nach Rom geschickt hatte, die Philosophen), so die Juden aus Rom ausgewiesen; offenbar hatten die Gesandten Propaganda zu machen begonnen[3]).

Zum Dank für Simons Leistungen beschloß die Gemeinde, „die Vollversammlung der Priester und des Volks, der Beamten des

---

Burg Baris nördlich vom Tempel baute und hier residierte (Jos. XVIII 91, vgl. XIII 307), bestätigt, daß damals die Akra nicht mehr in Betracht kam.

[1]) Λεύκιος ὕπατος Ῥωμαίων, dessen der Gesandtschaft mitgegebener Brief Makk. I 15, 15 ff. erhalten ist, ist der Consul L. Calpurnius Piso 139 v. Chr., wie Ritschl erkannt hat. Dazu stimmt, daß die Gesandtschaft im J. 174 Sel. = 139/8 heimkehrt I 15, 10. Die moderne, auch von Ritschl vertretene Annahme, daß das Senatusconsult aus dem Dezember 47 v. Chr. Jos. XIV 145 ff. hieher gehöre, ist völlig verfehlt, wie Mommsen Hermes IX 1875, 281 ff. (Ges. Schr. IV 146 ff.) schlagend erwiesen hat, wenn auch manche Neuere sich noch dagegen sträuben. — Den Vertrag mit Rom kennt auch Joseph. XIII 227. Auch Sparta wurde natürlich wieder besucht. Die Σπαρτιατῶν ἄρχοντες, die das Schreiben I 14, 20 ff. an Jonathan erlassen, sollten natürlich ἔφοροι heißen; das Schreiben ist ja aus dem Griechischen ins Hebraeische und aus diesem ins Griechische zurückübersetzt und dabei mehrfach entstellt.

[2]) Außerdem wurden ihnen Empfehlungsschreiben an die unter römischem Schutz stehenden Freistädte mitgegeben, die sie auf der Reise berühren konnten. Die Liste derselben I 15, 23 ist für diese Verhältnisse recht lehrreich. Angefügt sind Cypern und Kyrene, obwohl sie unter Ptolemaeos standen, aber als selbständige Teilreiche.

[3]) Val. Max. I 3, 3, wo den Juden der Kultus des Juppiter Sabazios, d. i. des Jahwe Ṣebaot, zugeschrieben wird.

Volks und der Ältesten des Landes", nach der in den hellenistischen Städten üblichen Weise ein umfangreiches Ehrendekret, in dem seine und seiner Brüder Taten aufgezählt und er als Führer und Stratege des Volks und „als Hoherpriester für alle Zeit, bis daß ein zuverlässiger Prophet aufsteht" anerkannt, ihm die gesamte Regierung und die Sorge für das Heiligtum übertragen und ein jeder, der sich anmaßt, dawider zu handeln oder die Aufhebung dieser Bestimmungen zu beantragen, oder gar durch Anlegung eines Purpurgewands und einer goldenen Spange als Usurpator auftritt, mit Strafe bedroht wird (18. Elul [März] 140 v. Chr.)[1]).

Die Eroberung Jerusalems durch Antiochos Sidetes und das letzte Auftauchen des Prinzipienkampfes

Politisch sind alle diese Vorgänge, die zur Entstehung eines jüdischen Kleinstaats führten, doch nur Episoden in der großen weltgeschichtlichen Tragödie der Zertrümmerung des Seleukidenreichs und des Untergangs der hellenistischen Kultur in den weiten Gebieten des Orients; ein tieferes selbständiges Interesse können sie und die wenig erquickliche weitere Geschichte dieses Staats an sich kaum erwecken. Der große Prinzipienkampf zwischen Hellenismus und Judentum war längst zu Ende; seit der Erhebung Jonathans im Jahre 153 traten die dynastischen Bestrebungen ehrgeiziger und erfolgreicher Bandenführer durchaus in den Vordergrund, wenn sie auch in religiösem Gewande auftraten. Der prinzipielle Gegensatz

[1]) Dies Dekret (Makk. I 14, 27—46, mit dem Zusatz über die Aufstellung auf eherner Tafel im Tempel und Bewahrung einer Kopie in der Schatzkammer v. 48 f.) ist ganz im Stil der zahllosen gleichartigen Ehrendekrete aus dieser Zeit abgefaßt und zwar vermutlich in griechischer Sprache. Denn unter den Lagiden und Seleukiden muß der Gebrauch des Griechischen im amtlichen Verkehr den jüdischen Behörden ganz geläufig gewesen sein; mit der Gewinnung der Unabhängigkeit geht die Kenntnis des Griechischen bei allen orientalischen Völkern schrittweise immer mehr zurück. Durch die Übersetzung ins Hebraeische und vollends durch die Rückübersetzung ins Griechische ist die unendlich lange und unübersichtliche Periode, die hier wie in allen gleichartigen Fällen den Text bildet, scheinbar völlig zerrissen, da das Hebraeische ja einen wirklichen Periodenbau nicht kennt und die Sätze einfach mit ו (καί) aneinanderreiht. Der Nachsatz, das eigentliche Dekret, beginnt v. 41, wird aber vom Übersetzer den vorhergehenden Sätzen koordiniert und wie diese mit καὶ ὅτι eingeleitet.

ist jedoch noch einmal wieder aufgeworfen worden, als Antiochos Sidetes nach der Niederwerfung Tryphons daran ging, die Einheit des Reichs wieder aufzurichten. Bei den Kämpfen gegen Tryphon, die sich zunächst an der palaestinensischen Küste abspielten, hatte er anfänglich Simons Hilfe erbeten und ihn dafür in seiner Stellung als Hoherpriester und Volkshaupt (ἐθνάρχης) anerkannt, alle früheren Privilegien, die Freiheit Jerusalems, die Festungsbauten im Lande bestätigt und ihm weiter das Recht eigner Münzprägung gewährt[1]). Aber sobald er eine ausreichende eigene Truppenmacht besaß, änderte er sein Verhalten: die Basis seiner Stellung konnte nur der Hellenismus sein. So hat er bereits bei der Belagerung der Hafenstadt Dor, in die Tryphon sich geworfen hatte (138 v. Chr.), die Unterstützung von 2000 Mann, die Simon ihm sandte, sowie die Annahme seiner Geldmittel und Belagerungsmaschinen abgelehnt und unbekümmert um die gleichzeitig eintreffende Anerkennung des jüdischen Staats durch Rom die Forderung gestellt, Simon solle die eroberten Städte, Joppe, Gazer und die Burg von Jerusalem, zurückgeben, sich also auf sein ursprüngliches Gebiet beschränken und für die Verwüstungen und die rückständigen Abgaben dieser widerrechtlich besetzten Gebiete eine Entschädigung von 500 Talenten zahlen[2]). Als Tryphon, der aus Dor zu Schiff entfloh und über Orthosia nach Apamea gelangte, dort bewältigt war, entsandte Antiochos seinen Feldherrn Kendebaios zum Angriff auf Judaea. Ein erster Vorstoß von dem Küstenplatz Jamnia (Jabne) aus wurde von Simons Söhnen zurückgeschlagen. Aber kurz darauf, im

[1]) Makk. I 15, 1 ff.

[2]) Auf die Darstellung des ersten Makkabaeerbuchs oder vielmehr deren Quelle geht auch der knappe Bericht des Josephus Bell. I 50 f. zurück; in der Archaeologie hat er ihn, gleichfalls in Anlehnung an dieselbe Quelle, weiter ausgeführt (XIII 223 ff.), aber dahin entstellt, daß Simon χρήματά τε πολλὰ καὶ τροφὴν τοῖς τὰ Δῶρα πολιορκοῦσι στρατιώταις πέμψας τὸν Ἀντίοχον ἀφθόνως ἐχορήγησεν, ὡς τῶν ἀναγκαιοτάτων αὐτῷ πρὸς ὀλίγον καιρὸν κριθῆναι φίλων, während nach Makk. I 15, 27 f. zwar Simon ihm außer einer Hilfstruppe von 2000 ἄνδρες ἐκλεκτοί auch ἀργύριον καὶ χρυσίον καὶ σκεύη ἱκανά schickt, aber Antiochos οὐκ ἠβούλετο αὐτὰ δέξασθαι. Man sieht hier recht deutlich, wie schlimm wir daran sind, wo nur Josephus vorliegt. — Echt jüdisch ist, wie nach Makk. I 16, 32. 36 „die Pracht (δόξα) Simons, der Schenktisch mit goldenen und silbernen Gefäßen und die zahlreiche Dienerschaft" dem Gesandten des Königs imponiert haben soll.

Schebat (Februar) 135, wurde Simon von seinem Schwiegersohn Ptolemaeos, Sohn des Chabûb, dem Kommandanten von Jericho, der die Gelegenheit gekommen glaubte, sich durch Anschluß an den König des Fürstentums zu bemächtigen, bei einem Trinkgelage erschlagen. Indessen Simons Sohn Johannes Hyrkanos[1]), der in Gazer saß, gelang es, die gegen ihn gesandten Mörder festzunehmen und auch Jerusalem zu schützen und schließlich den Ptolemaeos aus Jericho zu verjagen[2]); er fand Zuflucht bei Zenon Kotylas, der sich in Philadelphia im Ammoniterland eine Herrschaft gegründet hatte — einer der zahlreichen Dynasten oder „Tyrannen", die sich in der Zersetzung des Seleukidenreichs seit Tryphon überall erhoben[3]). Diese Vorgänge zeigen, daß Jonathan und Simon die Gegenpartei gründlich ausgerottet hatten und daher im Volk für einen Anschluß an das Reich wenig Stimmung mehr vorhanden war.

Im nächsten Jahre hat Antiochos Sidetes, der überall in Syrien Ordnung schaffte[4]), die Führung des Kriegs selbst übernommen, und zwar mit vollem Erfolg. Johannes Hyrkanos wurde in Jerusalem eingeschlossen, die Stadt durch eine Umwallung von der Außenwelt abgesperrt und von der Nordseite her der methodische

[1]) Woher der Name Hyrkanos kommt, ist völlig dunkel.

[2]) Diese Ereignisse erzählt das Makkabaeerbuch nicht mehr; wir kennen sie nur aus Josephus, Bell. I 54 ff. = Arch. XIII 228 ff., dessen Erzählung offenbar auf die Makk. I 16, 25 zitierte Geschichte des Johannes Hyrkanos zurückgeht. Er berichtet aus der Belagerung der Feste Dagon bei Jericho, daß Ptolemaeos die Gattin und zwei Söhne Simons zum Schutz gegen den Angriff des Johannes auf die Mauer führt und mißhandelt, die Mutter aber diesen auffordert, auf sie keine Rücksicht zu nehmen. Dann zwingt das Sabbatjahr (es ist das Jahr 136/5, dessen Wirkung sich aber erst im Frühjahr geltend macht, vgl. o. S. 232. 1) zum Aufgeben der Belagerung; da tötet Ptolemaeos die Mutter und die beiden Brüder und entflieht. Makk. I 16, 16 ist durch Verkürzung die Tötung der Söhne bereits mit der Simons verbunden.

[3]) Bei Diodor XXXIII 28 werden als solche aus der Zeit des Tryphon genannt in Mesopotamien der Meder Dionysios, in Coelesyrien Sarpedon und Palamedes, in Seleukia am Meer Aischrion, der die Königin Kleopatra, die Gemahlin des Demetrios II., bei sich hatte, die dann zu Antiochos Sidetes übertrat.

[4]) Justin 36, 1: *Antiochus . . . civitates, quae initio fraterni imperii defecerant, summa industria persequitur domitasque rursus regni terminis adicit; Iudaeos quoque . . . subigit.*

Angriff begonnen. Hyrkanos versuchte durchzuhalten und wies, als die Lebensmittel knapp wurden, die überschüssige Menge aus der Stadt aus; aber Antiochos ließ sie nicht durch, und so ging die Mehrzahl zwischen den Mauern elend zugrunde. Schließlich, zur Zeit des Laubhüttenfestes im Herbst 134[1]), sah er sich gezwungen, Verhandlungen über die Kapitulation zu beginnen[2]).

Da ist im Kabinett des Königs die prinzipielle Frage noch einmal beraten worden. Die Vertreter der traditionellen, hellenistischen Politik des Reichs forderten die Wiederaufnahme der Maßregeln des Antiochos Epiphanes (vgl. o. S. 153 f.): man solle Jerusalem gewaltsam erstürmen und dieses gottverhaßte Volk, das jede Gemeinschaft mit allen andern Völkern ablehne und sie alle als seine Feinde betrachte, vom Erdboden vertilgen oder mindestens, wie jener versucht hatte, zur Aufgabe ihrer menschenfeindlichen, mit allen Rechtsanschauungen in Widerspruch stehenden Gesetze und zur Annahme einer andern Lebensweise zwingen[3]). Aber der König lehnte diese

[1]) Dies Datum, viertes Jahr des Antiochos (135/4) und erstes des Hyrkanos, gibt Joseph. Arch. XIII 236; das Datum Ol. 162 (beg. 132/1), das er daran anfügt, steht damit in schroffem Widerspruch. Eusebios chron. I 255 (d. i. Porphyrios) gibt vollends Ol. 162, 3 = 130/29, und setzt den Feldzug gegen Arsakes ins folgende Jahr 129/8; in Wirklichkeit ist 130/29 das letzte Jahr des Antiochos Sidetes, sein Feldzug gegen die Parther beginnt 130 (Liv. per. 59. Obseq. 28). Daß Josephus' Angabe richtig ist und Antiochos' Angriff sofort auf die Katastrophe des Simon folgte, ist weitaus das wahrscheinlichste; das vorhergehende Sabbatjahr 135 macht die Hungersnot um so begreiflicher. Möglich bleibt, daß die Belagerung sich bis zum Herbst 133 hinzog. Der Auszug des Photios aus Diodor über die Eroberung Jerusalems (XXXIV 1; das Buch begann mit dem Jahr 134) steht leider ohne Zusammenhang mit den übrigen Exzerpten (Dindorfs Ausgabe ist irreführend) und gibt daher für die Chronologie keinen Anhalt.

[2]) Joseph. Arch. XIII 237 ff. Diod. XXXIV 1.

[3]) Diod. XXXIV 1 (d. i. Posidonios): οἱ πλείους αὐτῷ τῶν φίλων συνεβούλευον κατὰ κράτος αἱρήσειν τὴν πόλιν καὶ τὸ γένος ἄρδην ἀνελεῖν τῶν Ἰουδαίων· μόνους γὰρ ἁπάντων ἐθνῶν ἀκοινωνήτους εἶναι τῆς πρὸς ἄλλο ἔθνος ἐπιμιξίας καὶ πολεμίους ὑπολαμβάνειν πάντας; und nachher: παρεκάλουν μάλιστα μὲν ἄρδην ἀνελεῖν τὸ ἔθνος, εἰ δὲ μή, καταλῦσαι τὰ νόμιμα καὶ συναναγκάσαι τὰς ἀγωγὰς μεταθέσθαι. Als μισόξενα νόμιμα oder μισάνθρωπα καὶ παράνομα ἔθη werden die in ihren heiligen Büchern enthaltenen Vorschriften bezeichnet. Ebenso Jos. XIII 245: Antiochos lehnt die Forderung ab ἐξελεῖν

Vorschläge ab. In der Tat war, ganz abgesehn davon, daß ihn andre dringende Aufgaben riefen, das Unternehmen, an dem Antiochos Epiphanes gescheitert war, jetzt erst recht undurchführbar geworden: eine hellenistische Reformpartei existierte nicht mehr, das ganze Volk stand ihm religiös geschlossen gegenüber. So entschied er sich, an der schon von Lysias eingeschlagenen Politik seines Vaters festzuhalten, von jeder Religionsverfolgung abzusehn und daher auch die neue hohenpriesterliche Dynastie anzuerkennen, dafür aber um so nachdrücklicher die volle Unterwerfung unter das Reich zu fordern. Zum Beweis, daß er die Religion nicht antasten wolle, gewährte er für das Laubhüttenfest einen siebentägigen Waffenstillstand und schickte Stiere mit vergoldeten Hörnern und Weihrauch zum Opfer[1]). Damit war der Weg gebahnt[2]). Den Bedingungen, die Antiochos stellte, mußte Hyrkanos sich unterwerfen. Joppe, Gazara und die übrigen eroberten Orte wurden zurückgegeben[3]), die Mauern von Jerusalem niedergelegt, die Waffen ausgeliefert, eine Kontribution von 500 Talenten und in Zukunft ein Jahrestribut gezahlt; auch zur Heeresfolge wurde er verpflichtet. Nur die Aufnahme einer Besatzung gelang ihm durch den Hinweis auf die Unmöglichkeit

τὸ ἔθνος διὰ τὴν πρὸς ἄλλους αὐτῶν τῆς διαίτης ἀμιξίαν (= τὸ μηδενὶ ἄλλῳ ἔθνει τραπέζης κοινωνεῖν μηδ' εὐνοεῖν τὸ παράπαν bei Diodor). Im Anschluß daran hat Posidonios eingehend von Ursprung und Geschichte der Juden gehandelt. Das liegt direkt bei Diodor (vgl. Joseph. c. Ap. II 79 ff. und oben S. 33, 2. 153, 2), mittelbar (durch Timagenes?) und erweitert bei Justin 36, 2 ff. vor (vgl. Trogus prol. 36 *ut Antiochus interfecto Hyrcano* [das ist Flüchtigkeit] *Iudaeos subegit. repetitae inde in excessu origines Iudaeorum)*, und in letzter Linie geht auch Tacitus hist. V 8 (oben S. 153, 2) darauf zurück.

[1]) Das berichtet nicht nur Joseph. XIII 242 f., sondern fast wörtlich ebenso Plut. reg. et imper. apophth. Ἀντιόχου 2 (p. 184 F), wo das Fest ungenau als μεγίστη ἑορτή bezeichnet wird. Aber das bestätigt, daß die Angabe aus Posidonios stammt; sie ist von den Neueren mit Unrecht verworfen. Daran schließt der Preis seiner εὐσέβεια im Gegensatz zu Epiphanes; auch das entspricht der Darstellung des Posidonios (ὁ δὲ βασιλεὺς μεγαλόψυχος ὢν καὶ ἥμερος. λαβὼν ὁμήρους ἀπέλυσε τῶν ἐγκλημάτων τοὺς Ἰουδαίους). — Zum Fest wurden auch die Reste der Verjagten wieder in die Stadt eingelassen, Jos. XIII 241.

[2]) Plut. l. c. οἱ δὲ Ἰουδαῖοι θαυμάσαντες εὐθὺς ἑαυτοὺς μετὰ τὴν ἑορτὴν ἐνεχείρισαν.

[3]) Die Samaritaner benutzten die Gelegenheit, sich im Küstengebiet bis gegen Marisa hin auszudehnen, Jos. XIII 275.

eines Zusammenlebens der Juden mit den Fremden abzuwenden[1]); dafür hatte er neben andern auch seinen Bruder als Geisel zu stellen[2]).

Der Untergang des Seleukidenreichs (129 v. Chr.)

Nach der Unterwerfung der Juden und der Wiederherstellung des Königsregiments in Syrien und Kilikien konnte sich Antiochos Sidetes der größeren Aufgabe zuwenden, die Lande östlich vom Euphrat dem Reich wiederzugewinnen. Offenbar hat er umfassend gerüstet; die Bevölkerung Antiochias und der übrigen Städte wurde aufs stärkste herangezogen. Die Stärke seines Heeres wird auf 80 000 Mann angegeben, dazu ein gewaltiger Troß[3]). Die jüdischen Truppen führte ihm Hyrkanos zu, und daher wurde bei den Operationen auf die jüdischen Feste peinlich Rücksicht genommen[4]). Im Frühjahr 130 überschritt er den Euphrat und drang, wie ehemals Alexander, durch das nördliche Mesopotamien nach Assyrien vor. Dreimal hat er die parthischen Heere geschlagen,

---

[1]) τὴν δὲ φρουρὰν οὐχ ὡμολόγουν διὰ τὴν ἀμιξίαν οὐκ ἐφικνούμενοι πρὸς ἄλλους Jos. XIII 247.

[2]) Die Bedingungen gibt Josephus ausführlich, Diodor gekürzt. Euseb. chron. I 255 Schöne, S. 120 Karst: „er schleifte die Mauern der Stadt und metzelte die Auserlesensten von jenen [den Juden] nieder" ist wohl übertrieben. Daß Joppe, Gazara und andere Orte an Antiochos zurückgegeben sind, zeigt der Senatsbeschluß Jos. Ant. XIII 261. — Im Bellum I 61 ist der Hergang ganz entstellt: Hyrkanos entnimmt während der Belagerung aus dem Grab Davids reiche Schätze (diese Legende bringt Josephus auch Arch. VII 393), erkauft den Abzug des Antiochos mit 300 Talenten und kann jetzt ein Söldnerheer halten. Das hat Josephus auch Arch. XIII 249 aufgenommen, aber wenigstens hinter den Friedensschluß gestellt. Im übrigen versucht er auch hier, die Bedeutung des Ereignisses möglichst abzuschwächen, und hat dadurch auf die Darstellung bei den Neueren unglücklich eingewirkt.

[3]) Posidon. fr. 17 (vgl. 18. 20). Justin 38, 10, vgl. Diod. 34, 17. Val. Max. IX 1 ext. 4. Die eingehende Schilderung des Luxus des Antiochos und seines Heeres entspricht durchaus der Tendenz des Posidonios, der solche Sittenschilderungen liebt, und ist dann von Trogus noch breiter ausgemalt. Darin steckt gewiß ein richtiger Kern; aber das Heer war durchaus leistungsfähig, erst die Winterquartiere haben korrumpierend gewirkt.

[4]) Nikol. Dam. bei Jos. XIII 251.

darunter einmal, zur Zeit des Pfingstfestes, am Lykos (Zab)[1]). Überall wurde er als Befreier von der Fremdherrschaft mit Begeisterung aufgenommen, Babylonien mit seinen zahlreichen Griechenstädten fiel ihm zu, ebenso die lokalen Dynasten und Statthalter bis ans Meer[2]), er konnte nach Medien vorrücken. Wie sein Urgroßvater nahm er den Beinamen „der Große" an[3]). Der Partherkönig, jetzt Phrahates II., knüpfte zu Anfang des Jahres 129 Verhandlungen an. Antiochos forderte außer der Freigabe seines gefangenen Bruders die Herausgabe aller Eroberungen, die Beschränkung des Arsakidenreichs auf das ursprüngliche Stammland und die Zahlung eines Jahrestributs[4]). Indessen so gedemütigt war Phrahates noch nicht, daß er sich dem gefügt hätte. Er brachte ein starkes Heer zusammen und entsandte zugleich den gefangenen Demetrios, den er mit seiner Tochter Rhodogune vermählt hatte, um im Rücken seines Bruders Unruhen zu erregen. Dazu kam dann der Erbfehler aller solcher Befreiungskriege, der bei den Griechen dank ihrem eingefleischten Partikularismus jede nationale Erhebung gehemmt und schließlich zum Scheitern gebracht hat. Auch in dem asiatischen Kolonialgebiet hatte er sich, eben durch die Ausbildung der Stadtverfassung mit ihrem selbständigen Sonderleben, der Grundlage der hellenistischen Kultur und ihres inneren Reichtums, voll entwickeln können. Wie die Griechenstädte Unteritaliens und Siciliens, als Alexander von Epirus und Pyrrhos kamen, wollte man sich gern befreien lassen und jubelte dem Sieger zu. Dann aber empfand man den Druck, den er ausübte und ausüben mußte, die Last der Einquartierungen, der Aushebungen und Kontributionen, die Eingriffe in die Verwaltung und wandte sich dem eben noch verabscheuten Gegner zu, in dem Wahnglauben, zwischen beiden Parteien endlich die erträumte volle Unabhängigkeit erreichen zu können.

An diesem Partikularismus ist auch Antiochos Sidetes gescheitert. Von Phrahates geschürt, brachen überall in den weit-

[1]) Justin 38, 10, 6. Nik. Dam. l. c.

[2]) Vgl. o. S. 218, 2.

[3]) Justin 38, 10, 6 *Antiochus tribus proeliis victor cum Babyloniam occupasset, Magnus haberi coepit,* bestätigt durch die Inschriften seines Sohnes Antiochos Kyzikenos Dittenberger Or. Gr. inscr. 255. 256.

[4]) Diod. 34, 15.

zerstreuten Winterquartieren Aufstände aus. Als Antiochos mit den Truppen, die er bei sich hatte, zu ihrer Niederwerfung ausziehn wollte, trat ihm das weit überlegene parthische Heer entgegen[1]). Er verschmähte den Rat, sich zum Schutz gegen die Reiterei in die Berge zurückzuziehn, und warf sich, auf die bisherigen Siege vertrauend, mit vollem Kampfeseifer auf den Feind. Aber der Hauptteil seines Heeres, unter Athenaios, ließ ihn im Stich und suchte das Heil in der Flucht; Antiochos selbst fiel tapfer kämpfend, sein Heer wurde umzingelt und vernichtet. Bis auf geringe Reste hat die gesamte Armee, die Antiochos aufgeboten hatte, mit dem Troß angeblich 300 000 Mann, den Untergang gefunden[2]).

Die Niederlage des Antiochos Sidetes im Jahre 129 ist die Katastrophe des Hellenismus im kontinentalen Asien und zugleich die des Seleukidenreichs. Zu der gefürchteten und von Phrahates geplanten Invasion Syriens durch die Parther kam es freilich nicht; dazu war das locker gefügte Arsakidenreich mit seinen zahlreichen halb unabhängigen Vasallenstaaten viel zu schwach, ganz abgesehn davon, daß jetzt im Osten ein großer Angriff der aus Baktrien vordringenden zentralasiatischen Nomadenstämme erfolgte, bei dem Phrahates II. um 124 den Tod fand[3]). Aber ebenso waren die Kräfte Nordsyriens und Ostkilikiens, auf die das Seleukidenreich jetzt beschränkt war, viel zu schwach, zumal nach dem gewaltigen Menschenverlust, als daß es den Krieg noch einmal wieder hätte aufnehmen können. Überdies wurde das unglückliche Reich noch weiter durch ununterbrochene dynastische Kämpfe, zunächst

[1]) Nach Eusebios 120 000 Mann. Der Ort der Schlacht ist nicht bekannt. Nach Diodor 34, 16 muß sie in einer Ebene Mediens unweit der Berge stattgefunden haben; Eusebios' Angabe „nachdem er in einer engen Örtlichkeit auf die Barbaren gestoßen war, läßt er den Kampf allzu hitzig entbrennen" ist wohl ungenau.

[2]) Posidon. fr. 20. Diodor 34, 16 f. Justin 38, 10. Appian Syr. 68. Erwähnt bei Eusebios, Livius (epit. 59 und Obsequens 28), Joh. Antioch. fr. 66.

[3]) Diod. 34, 18. Justin 42, 1. Joh. Ant. fr. 66, 2. Seitdem wird eine Partherinvasion immer wieder erwartet, so Henoch 54, 5 f., wo die Rolle Gogs und Magogs auf die „Parther und Meder" übertragen wird; aber gekommen ist es dazu, abgesehn von kleinen Vorstößen, wie in den J. 88 (Joseph. XIII 371. 384 ff.) und 51, erst im J. 40 v. Chr. — Um für sich Stimmung zu machen, schickte Phrahates im J. 128 die Leiche des Antiochos Sidetes in silbernem Sarge nach Syrien, und zwar an dessen angeblichen Adoptivsohn Alexander Zabinas, Justin 39, 1, 6.

zwischen dem zurückgekehrten Demetrios II. (129—126) und einem von Aegypten untergeschobenen Prätendenten, Alexander II. Zabinas (128—123), dann zwischen den Nachkommen des Demetrios II. und des Antiochos Sidetes zerrissen. So verfiel das Reich immer mehr in volle Auflösung; zahlreiche Usurpatoren, zum Teil nicht besser als Räuberhäuptlinge — darunter auch Juden, wie im Jahre 64 in der Festung Lysias in dem Grenzgebiet Judaeas ein gewisser Silas[1]) — schufen sich lokale Fürstentümer; von der Wüste aus drangen die Araber vor, so vor allem die Ituraeer im Antilibanon; auch Emesa wurde ein arabisches Fürstentum und der Sitz arabischer Kulte.

Johannes Hyrkanos und sein Nachfolger

Johannes Hyrkanos hat es verstanden, auf welchem Wege, wissen wir nicht, sich der Katastrophe seines Oberherrn zu entziehn. Jetzt gab ihm diese wieder völlig freie Hand. Zurückgekehrt, warf er die Vasallenschaft ab, besetzte die Küstenstädte aufs neue und fiel über die Nachbargebiete her, ohne daß das zerrissene, überdies noch von Aegypten aus angegriffene Reich etwas dagegen tun konnte[2]). Er unterwarf die Idumaeer, den alten bittergehaßten Bruderstamm, und zwang sie, die Beschneidung und das Gesetz anzunehmen[3]). Östlich vom Jordan eroberte er Medaba und seine Nachbarorte im alten Moabiterland[4]). Weiter wurden die Samaritaner bezwungen, ihr Tempel auf dem Garizim zerstört, schließlich um 109 v. Chr. Samaria von seinen Söhnen nach langer Belagerung erobert, ausgemordet, und die verhaßte Rivalin, ehemals die Hauptstadt Israels, dem Erdboden gleich gemacht[5]). Der König

[1]) Joseph. XIV 40: Pompejus ἐξεῖλεν καὶ Λυσιάδα χωρίον, οὗ τύραννος ἦν Σίλας ὁ Ἰουδαῖος. Erwähnt auch Strabo XVI 2, 40.

[2]) Jos. XIII 254 Ὑρκανὸς δὲ ἀκούσας τὸν Ἀντιόχου θάνατον εὐθὺς ἐπὶ τὰς ἐν τῇ Συρίᾳ πόλεις ἐξεστράτευσεν, οἰόμενος αὐτὰς εὐρήσειν, ὅπερ ἦν, ἐρήμους τῶν μαχίμων καὶ ῥύεσθαι δυναμένων. Strabo XVI 2, 37 καθήρπαζον τὰ ἀλλότρια καὶ τῆς Συρίας κατεστρέφοντο καὶ τῆς Φοινίκης πολλήν. Natürlich trat Hyrkanos auf seiten des Usurpators Alexander Zabinas, Jos. XIII 269.

[3]) Jos. XIII 257; vgl. Strabo XVI 2, 34 οἱ Ἰδουμαῖοι . . . προσεχώρησαν τοῖς Ἰουδαίοις καὶ τῶν νομίμων τῶν αὐτῶν ἐκείνοις ἐκοινώνησαν.

[4]) Jos. Bell. I 63 = Arch. XIII 255, vgl. XIV 18.

[5]) Jos. Bell. I 63 ff. Arch. XIII 256. 275 ff. 280 f.

Antiochos IX. Kyzikenos (113—95), der sich mit seinem Vetter Antiochos VIII. Grypos (125—96) um die Krone stritt, vermochte keine wirksame Hilfe zu bringen[1]), obwohl ihm der Aegypterkönig Ptolemaeos X. Lathuros (Soter II., 116—80), der selbst von seiner Mutter Kleopatra III. bekämpft und schließlich im Jahre 108 nach Cypern verdrängt wurde, durch einen Plünderungszug gegen Judaea Luft zu schaffen suchte. Weiter im Norden fiel Skythopolis (Betšean) durch Verrat in die Hände der Juden[2]). „Das ganze Land innerhalb des Karmel wurde einverleibt“[3]). Jenseits desselben besiedelten die Juden in den folgenden Jahrzehnten in noch weit umfassenderer Weise als vor dem Religionskriege (vgl. S. 226) den „Bezirk der Heiden“, Galilaea; Aristobulos, der Sohn des Hyrkanos, drang in diesen Kämpfen bis an den Libanon vor, entriß dem arabischen Räuberstamm der Ituraeer mehrere Distrikte und zwang auch hier den Einwohnern die Beschneidung auf[4]).

So hatte Hyrkanos (reg. 135—105) ein ansehnliches Reich gewonnen, das von den Feinden und den halb unabhängigen Nachbarn kaum noch behelligt wurde, wohl aber diesen als rücksichtsloser Raubstaat entgegentrat[5]). Natürlich hat er die Befestigung Jeru-

[1]) Hübsch charakterisiert wird ihre Stellung in dem offenbar auf Posidonios zurückgehenden Satz Arch. XIII 327, der die beiden Könige mit Athleten vergleicht, deren Kraft erschöpft ist, die aber aus Scham nicht nachgeben wollen und daher eine Kampfpause eintreten lassen und in Untätigkeit verharren. — Weiter vgl. Wilcken, Hermes 29, 1894, 436 ff.

[2]) Jos. XIII 280, genauer als Bell. I 66.

[3]) Jos. Bell. I 66.

[4]) Strabo aus Timagenes bei Jos. XIII 319. Sollten aber nicht die Ἰτουραῖοι hier und in § 318 ein schon von Josephus vorgefundener Fehler für Ἰδουμαῖοι sein? — Natürlich gehören diese Kämpfe nicht in die einjährige Regierung Aristobuls, sondern in die seines Vaters. Dieser hat seinem jüngeren Sohn Alexander Jannaeos Galilaea zum Wohnsitz angewiesen (Jos. XIII 322). Zur Zeit des Pompejus war Galilaea bereits so stark judaisiert, daß er es dem Hyrkanos II. mit Judaea zusammen ließ, während er Samaria, die Küstenstädte und die Dekapolis (mit Skythopolis) davon abtrennte.

[5]) Vgl. Strabo XVI 2, 37, der das jüdische Reich vom Standpunkt der hellenistischen Kulturwelt aus ganz richtig als solchen betrachtet. Von Joppe, den übrigen Küstenplätzen und dem Karmel aus wurden die Raubzüge eifrig betrieben (ib. § 25). Ebenso Trogus prol. 39: *ut Syriam Iudaei et Arabes terrestribus latrociniis infestarint, mari Cilices piraticum bellum moverint.*

salems und andrer Städte wiederhergestellt[1]); auch ermöglichten ihm seine reichen Geldmittel die Anwerbung einer Soldtruppe aus fremden Reisläufern[2]) neben dem Aufgebot des Landes[3]), wie ehemals unter David und seinen Nachfolgern. Im Jahre 122 wandte er sich an den Senat um Erneuerung des Bündnisses und Anerkennung der Unrechtmäßigkeit der von Antiochos Sidetes gegen die Entscheidung des Senats erzwungenen Abtretungen und der vollen Unabhängigkeit; es sollte den Truppen des Königs verboten werden, das Land zu betreten, und für die Verwüstungen eine Entschädigung abgeschätzt werden. Über diese Dinge behielt sich der Senat, damals mit den gracchischen Unruhen vollauf beschäftigt, die Entscheidung vor, erneute aber den Vertrag und erklärte, dafür eintreten zu wollen, daß den Juden fortan kein Unrecht geschehe[4]).

Hyrkanos I. hat sich mit dem Hohenpriestertitel begnügt und prägt seine Münzen hebraeisch mit der Inschrift „Johannes der Hohepriester und die Gemeinde der Juden"; damit gelangt zum Ausdruck, daß die Priesterdynastie ihre Legitimität auf den Volksbeschluß vom Jahre 141 unter Simon gründete[5]). Gleichartig sind die Münzen seines Sohns Aristobulos (Judas)[6]). Als aber dieser schon nach einjähriger Regierung starb, nahm dessen Bruder

[1]) Makk. I 16, 23.

[2]) Jos. Bell. I 61 = Arch. XIII 249, vgl. o. S. 270, 2. Nach Bell. I 28 = Arch. XIII 374 sind die Söldner des Alexander Jannaeos Pisider und Kiliker, Σύροις γὰρ πολέμιος ὢν οὐκ ἐχρῆτο.

[3]) Nach Strabo XVI 2, 28 konnte der Küstendistrikt vom Karmel bis Jamnia südlich von Joppe 40000 Mann stellen. Die dichte Bevölkerung des Landes wird von den Griechen immer hervorgehoben, vgl. o. S. 29.

[4]) Der vom Consul C. Fannius ausgefertigte Senatsbeschluß ist bei Josephus XIII 259 ff. erhalten.

[5]) יהוחנן הכהן הגדל וחבר היהודים (ebenso, mit den Namen Juda, Jonathan, Johannes, Mattatias, seine Nachfolger, die griechisch Aristobulos, Alexander, Hyrkanos II. und Antigonos heißen). Ob חבר „Gemeinde" bedeutet, ist nicht sicher; aber auch wenn die Übersetzung „Synedrion" richtig sein sollte, die Geiger, Madden, Wellhausen u. a. vorziehn, wird dadurch nichts Wesentliches geändert.

[6]) Josephus' Angabe, daß schon Aristobulos den Königstitel angenommen habe (Bell. I 68 = Arch. XIII 301), wird durch seine Münzen widerlegt. Das richtige gibt Strabo XVI 2, 40 ἤδη δ'οὖν φανερῶς τυραννουμένης τῆς Ἰουδαίας πρῶτος ἀνθ' ἱερέως ἀνέδειξεν ἑαυτὸν βασιλέα Ἀλέξανδρος. Doch mag, wie Josephus angibt, schon Aristobulos das Diadem angelegt haben.

Alexander Jannaeos (Jonathan, 103—77 v. Chr.) den Königstitel an und prägte neben den Hohenpriestermünzen zweisprachige Königsmünzen. Nach außen hat er die Eroberungen weiter fortgesetzt. Einen Angriff auf Ptolemais (Akko) mußte er allerdings aufgeben, als die rivalisierenden Aegypter, Ptolemaeos Lathuros von Cypern und Kleopatra III. von Aegypten, hier eingriffen; durch den ersteren erlitt er in Galilaea am Jordan bei Asophon eine schwere Niederlage. Aber in dem vorhergehenden diplomatischen Intrigenspiel brachte er die Küstenorte Stratonsturm (das spätere Caesarea) und Dora durch Beseitigung des dortigen „Tyrannen" Zoilos in seine Hände. Dann rückte Kleopatra mit einem Heer unter Führung des Chelkias und Ananias, der Söhne des legitimen Hohenpriesters Onias IV. von Leontopolis, in Palaestina ein, offenbar in der Hoffnung, die Juden für diesen zu gewinnen. Aber das Ansehn der neuen Priesterdynastie und die Macht der restaurierten Orthodoxie waren bereits so gefestigt, daß Ananias sich weigerte, den Angriff auf Alexander zu unternehmen; das werde alle Juden, auch die aegyptischen, zu ihren Feinden machen[1]). So konnte Alexander mit Ausnahme des frei bleibenden Askalon den Rest der Küstenstädte, Raphia und Anthedon und schließlich auch Gaza erobern; als diese blühende Handelsstadt nach langer, nachdrücklicher Gegenwehr durch Verrat in seine Hände fiel, wurde sie in üblicher Weise ausgemordet und zerstört; die verzweifelnden Einwohner hatten die Stadt selbst in Brand gesteckt[2]). Auch im Ostjordanland suchte er seine Macht auszudehnen, mit wechselndem Erfolge. Gadara[3]) und Amathus hat er erobert und Pella zerstört, als die Bewohner dieser Griechenstadt das Judentum nicht annahmen[4]). Aber Theodoros von Philadelphia, der Sohn Zenons (S. 267), der sich hier ein Fürstentum gegründet hatte, leistete ihm erfolgreich Widerstand, die Nabataeer und die miteinander hadernden Seleukiden griffen ein, und damit verflochten sich die inneren

[1]) Jos. XIII 349 ff., vgl. 285 ff.

[2]) Jos. XIII 358 ff.

[3]) Die Annahme von Schlatter, Z. d. Palaestinavereins XVIII 75 und Buhl, Geogr. Pal. 255, hier sei ein südliches Gadara im eigentlichen Gilead gemeint, ist nicht zutreffend, da die Stadt in der nicht aus Josephus geschöpften, zuverlässigen Liste der Eroberungen des Jannaeos bei Synkellos p. 559 als Γάδαρα τὴν πρὸς θερμοῖς ὕδασιν bezeichnet wird.

[4]) Jos. XIII 397.

Wirren und ein bei den Juden ausbrechender Bürgerkrieg (s. u. S. 308 f.); doch ist ihm schließlich noch die Eroberung des Hauptteils der Peraea gelungen. Bei der Belagerung des Kastells Ragaba im Gebiet von Gerasa ereilte den schon seit drei Jahren vom Wechselfieber heimgesuchten wilden Krieger schließlich, im Alter von 51 Jahren, der Tod (77 v. Chr.).

Mit dem Königsdiadem hat die hasmonaeische Dynastie das Ziel ihres Ehrgeizes erreicht. Damit waren sie offiziell eingetreten in den Kreis der legitimen Staaten der Kulturwelt. So haben sie denn auch gelegentlich mit dem Hellenismus kokettiert: Aristobul I. nahm wie die Partherkönige den Beinamen Philhellen an[1]). Von Timagenes und Strabo wird er trotz der Zwangsbekehrungen zum Judentum wegen seiner Milde gerühmt[2]), was freilich nicht hinderte, daß er seine Mutter im Gefängnis verhungern ließ, seinen Bruder Antigonos, den er zuerst zur Teilnahme am Regiment herangezogen hatte, umbringen ließ, als er ihm verdächtig gemacht wurde, und seine übrigen Brüder gefangen hielt. In Wirklichkeit sind die Hasmonaeer echtjüdische Fanatiker geblieben, nur daß der religiöse Fanatismus, den sie mit ihrem Volk teilten, zugleich der Begründung ihrer Macht diente und sie garkein Bedenken trugen, ihre wilde Brutalität zugleich gegen die inneren Gegner und gegen die eigene Familie zu kehren[3]). So entartet ihre Geschichte immer mehr in einen skrupellos geführten Kampf um die Macht, in dem sie ihren Vorgängern im Hohenpriesteramt und den gleichzeitigen entarteten Dynastien des untergehenden Hellenismus nichts nachgeben. Völlig zutreffend charakterisiert sie Tacitus[4]): „nach Antiochos Sidetes setzten die Juden, da die Makedonen ohnmächtig, die Parther noch nicht erstarkt waren — und die Römer waren noch fern —, sich

[1]) Joseph. XIII 318 χρηματίσας μὲν Φιλέλλην, was trotz Schürer nur heißen kann: „er führte den Beinamen Ph." Auf seinen Münzen erscheint derselbe freilich nicht.

[2]) ἐπιεικής τε ἐγένετο οὗτος ὁ ἀνὴρ καὶ πολλὰ τοῖς Ἰουδαίοις χρήσιμος, wie Strabo bei Joseph. XIII 319 ἐκ τοῦ Τιμαγένους ὀνόματος sagt.

[3]) Auch Aristobuls Bruder und Nachfolger Alexander Jannaeos, den Aristobuls Witwe Alexandra auf den Thron erhob, hat den einen seiner Brüder, der nach der Herrschaft strebte, umbringen lassen; der andere begnügte sich mit der Stellung eines harmlosen Privatmanns, Jos. Bell. I 85 = Ant. XIII 323.

[4]) Hist. V 8.

selbst Könige; die gewannen, wenn sie von dem wankelmütigen Volk verjagt wurden, die Herrschaft durch Waffengewalt wieder und ergingen sich in Verbannungen der Mitbürger, Zerstörung von Städten, Mordtaten gegen ihre Brüder, Gattinnen, Eltern und den sonst bei Königen herkömmlichen Verbrechen, förderten aber den Aberglauben, da ihnen die Ehrenstellung des Priestertums zur Grundlage ihrer Macht diente“[1]).

[1]) Sehr hübsch ist auch die Charakteristik, die Strabo XVI 2, 37 gibt, der ja die Geschichte dieser Zeit genau kennt und eingehend dargestellt hat: „Moses' Nachfolger waren eine Zeitlang wirklich fromm und gerecht; dann aber gelangten ins Priestertum zuerst abergläubische Menschen, die die Speisegebote, die Beschneidung, die Excision der Frauen und ähnliches einführten“ (das trifft in viel höherem Grade zu, als er ahnen konnte), „dann tyrannisch gesinnte; aus der Tyrannei entwickelte sich das Räuberwesen und die Eroberungen (s. S. 274, 5). Trotzdem bewahrte ihre Hochburg einen gewissen Anstand (εὐπρέπειά τις), da man sie nicht als Tyrannenfeste verabscheute, sondern als Heiligtum achtete und verehrte.“ [Vgl. jetzt Norden, Jahwe und Moses in hellenistischer Theologie, in der Festgabe für Harnack 1921, 292 ff., der nachweist, daß Posidonios zu Grunde liegt, der auch hier wieder den Polybios benutzt hat.] — Von der alten Königszeit weiß die heidnische Überlieferung nichts; sie läßt die Theokratie und Priesterherrschaft, der Theorie des Gesetzes entsprechend, seit Moses' Zeit bestehn. So schon Hekataeos oben S. 29, und ebenso Strabo und Tacitus und sehr hübsch Justin 36, 2, 16: *post Mosen etiam filius eius Arruas* (d. i. Aharon) *sacerdos sacris Aegyptiis, mox rex creatur; semperque exinde hic mos apud Judaeos fuit, ut eosdem reges et sacerdotes haberent, quorum iustitia religioni permixta incredibile quantum coaluere.* Da werden die Zustände der Hasmonaeerzeit als von Anfang an bestehend betrachtet.

VIII. Die innere Entwicklung des Judentums. Pharisaeer und Saddukaeer

Die Ausrottung des Reformjudentums

Politisch ist die Geschichte der hasmonaeischen Dynastie nur ein Intermezzo zwischen dem Verfall des Seleukidenreichs und der Aufrichtung der römischen Herrschaft, das sofort ein Ende findet, sobald mit Pompejus für den Orient an Stelle der gleichfalls zum Untergang verurteilten Senatsherrschaft das persönliche Regiment, die werdende Monarchie tritt und mit klarem Blick die Aufgaben des Weltregiments ergreift, die ernsthaft zu übernehmen der Senat weder den Willen noch, infolge der unzulänglichen Gestaltung der römischen Verfassung, die Fähigkeit gehabt hatte.

Um so bedeutungsvoller sind die Kämpfe, die sich seit Jonathans Erhebung im Jahre 153 abgespielt haben, für die innere Entwicklung des Judentums gewesen. In ihnen ist, wie schon unter Judas, bitterer Ernst gemacht worden mit der Vorschrift des Gesetzes, die Ungläubigen, Heiden wie Abtrünnige, im heiligen Lande schonungslos auszutilgen. Nicht nur die Heiden sind, soweit sie sich nicht der Zwangsbekehrung fügten, in Palaestina völlig ausgerottet worden, sondern vor allem die zum Hellenismus neigenden Lauen und Ketzer. Nur die Samaritaner hat man trotz der Zerstörung ihrer Städte und ihres Tempels nicht vernichten können, so gern man gewollt hätte und so bitter der zur Verachtung gesteigerte Haß war, mit dem man auf sie herabsah — auch im Neuen Testament tritt uns diese Stimmung überall entgegen. Für ein Reformjudentum ist fortan innerhalb der Gemeinde, auch auf dem Boden der Diaspora[1]), kein Raum mehr; erst seit dem Ende

[1]) Es wäre ganz verfehlt, Philo und andere „hellenistische“ Juden z. B. den Verfasser der Weisheit Salomos, als Reformjuden zu betrachten. Allerdings sind sie im Unterschied von den palaestinensischen Juden den

des achtzehnten Jahrhunderts hat es sich, unter analogen Verhältnissen wie in der Seleukidenzeit, wieder neu entwickeln können.

Wie arg die Juden im Lande gehaust haben und wie brutal sie schon unter den älteren Hasmonaeern, vor allem aber auf dem Höhepunkt ihrer Macht, die hellenistische Kultur und ihre Trägerin, die griechische Polis, niedergetreten und dabei zugleich alle mit dem Hellenismus paktierenden Juden ausgerottet haben, zeigt deutlich die lange Liste der von ihnen zerstörten Städte, die dann Pompejus ihnen abgenommen und den Resten der verjagten alten Einwohner zurückgegeben hat[1]). Es sind im Küstengebiet Apollonia, Jabne (Jamnia), Asdod (Azotos), Gaza, Anthedon, Raphia, zu denen weiter die unterworfenen, aber, wie es scheint, wenigstens teilweise den Einwohnern gelassenen Städte Joppe, Stratonsturm (das spätere Caesarea), Dora kommen, ferner am Rande des jüdischen Gebirges Marisa und Arethusa; im Gebirgslande Samaria, Skythopolis (Bet-šean), Gamala am See Genezareth und wohl auch das weiter östlich gelegene Seleukia, im Ostjordanlande Hippos, Gadara, Pella, Dion — „und nicht wenige andre", fügt die Liste hinzu. „Jannaeos zerstörte die Städte der abgefallenen Juden und

Einwirkungen der hellenistischen Kultur und der Philosophie zugänglich; aber diese sollen ihnen lediglich dienen, das Gesetz, an dessen Buchstaben sie mit voller Überzeugung festhalten, richtig zu verstehn und so die Forderungen des Verstandes zu beschwichtigen, in derselben Weise wie nachher bei den christlichen Dogmatikern und Gelehrten von Origenes an und im Islam. Von Aufklärung, von einer wirklichen Umdeutung des Gesetzes und gar von einem Abweichen von demselben und vom orthodoxen Judentum ist bei ihnen keine Rede, im Gegenteil, all ihr Mühen geht darauf hinaus, das Gesetz erst recht als das untrügliche und absolut vollkommene Gotteswort zu erweisen. Mit Abscheu würde Philo die Zumutung abgewiesen haben, auch nur ein Titelchen von irgend einer Gesetzesvorschrift abzuweichen. Für einen Moses Mendelsohn oder gar für einen Spinoza wäre in dieser ganzen Zeit im Judentum kein Raum gewesen.

[1]) Josephus Bell. I 156 = Arch. XIV 74 f.; Bell. I 166 = Arch. XIV 87 f.; vgl. dazu die Aufzählung der jüdischen Besitzungen unter Jannaeos Arch. XIII 395 ff. (kürzer Bell. I 104 f.) und nach anderer, aber sehr guter Quelle Synkellos I 558 f., wo von Städten noch weiter Hesbon, Abila, Philoteria, der Berg Tabor genannt werden, und dazu Hölscher, Palaestina in der pers. und hellenist. Zeit (Quellen und Forsch. zur alten Geogr. V) 90 ff. Die Wiederherstellung wurde von dem tüchtigen und einsichtigen Statthalter Gabinius (57—55 v. Chr.) durchgeführt.

schlachtete seine Landsleute mit Weibern und Kindern schonungslos ab, von den Orten jenseits des Jordans, in Ammonitis und Moabitis an," sagt der vortreffliche bei Synkellos erhaltene Bericht, worauf die Aufzählung folgt. Diese Tatsachen muß man sich klar machen, um richtig zu würdigen, welchen Segen die Aufrichtung der römischen Herrschaft und die Beseitigung des jüdischen Raubstaats durch Pompejus gebracht hat. Die jüdische Herrschaft war weit schlimmer und kulturfeindlicher als die ihrer Rivalen, der nabataeischen Araber, die, so verheerend sie zunächst das Land ausplünderten, sich dann doch der Kultur zugänglich erwiesen und die Entwicklung des Städtewesens gefördert haben.

Es sind die Vorschriften des Deuteronomiums, die diese Religionsverfolgung gebieten. In der deuteronomistischen Überarbeitung der Geschichtsbücher, vor allem in den großenteils auf freier Erfindung beruhenden Erzählungen des Buchs Josua, sind sie auf dem Papier in eine fiktive Wirklichkeit umgesetzt; jetzt werden sie die Norm des Handelns im realen Leben und in der Politik. In den gleichzeitigen Romanen von Esther und Judith kann sich ihr Geist frei entfalten.

Es gibt in der gesamten Weltliteratur schwerlich ein Buch, das in der Weltgeschichte so verhängnisvoll und zweischneidig eingewirkt hätte, wie das Erzeugnis der kleinen abgelegenen Judengemeinde vom Jahre 621. Zugleich illustriert es so anschaulich wie wenig andre den Umschlag der Idee, sobald sie in die Wirklichkeit eingeführt wird. Geboren ist es aus durchaus humanen, ethisch fortgeschrittenen Anschauungen; das Gebot der Ausrottung der Amoriter ist in ihm nur Einkleidung für die unbedingte Fernhaltung abweichender Anschauungen und die volle Verwirklichung des religiösen Ideals. Aber seit das Gesetzbuch als untrügliches Gotteswort anerkannt war, mußte diese Einkleidung ernst genommen werden und die Norm für die Praxis geben: die religiöse Forderung steht so hoch und ist in solchem Maße grundlegend nicht nur für das Gedeihn, sondern für die Existenz des Volks und schließlich für die gesamte Menschheit, daß die radikale Vernichtung jeder Abweichung höchstes sittliches Gebot wird. Was sich im zweiten Jahrhundert v. Chr. auf dem engen Gebiet Palaestinas abspielte, hat sich nachher mehr als einmal auf der Weltbühne im größten Maßstabe wiederholt: die Religionskriege und Ketzer-

verfolgungen sowohl des Christentums und später des Kalvinismus wie die in der Theorie weit schrofferen, aber eben darum in der Praxis im allgemeinen milder auftretenden des Islams gehn unmittelbar auf die durch das Deuteronomium geschaffenen Forderungen zurück.

Ursprung und Wesen der Pharisaeer und der Saddukaeer

Der vollständige Sieg der Orthodoxie hat jedoch eine wirkliche Einstimmigkeit der religiösen Überzeugungen keineswegs geschaffen. Vielmehr bestanden auf dem Boden derselben sehr verschiedenartige Anschauungen, die sich mit derselben Leidenschaftlichkeit bekämpften, mit der der Kampf gegen die Lauen und Abtrünnigen geführt war. Bereits in den Anfängen der Erhebung war ein Gegensatz hervorgetreten zwischen den zu energischer Kriegführung entschlossenen Fanatikern, die sich um Judas und seine Brüder scharten, und den eigentlichen „Frommen", den Chasidaeern. Zuerst freilich hatten diese sich, wenn auch offenbar nicht ohne Gewissensbedenken, jenen angeschlossen und anerkannt, daß es zulässig und geboten sei, sich auch am Sabbat nicht willenlos abschlachten zu lassen, sondern zur Wehr zu setzen (o. S. 163). Weiter zu gehn konnten sie sich nicht entschließen, und ihre Anschauung ist vom Judentum allgemein anerkannt worden: „das Gesetz gestattet", sagt Josephus, „die Feinde abzuwehren, wenn sie mit dem Handgemenge beginnen und einhauen, aber nicht, wenn sie irgend etwas andres unternehmen" — so konnte Pompejus seine Angriffswerke und Belagerungsmaschinen gegen Jerusalem am Sabbat ungestört aufführen und den Festungsgraben zuschütten[1]). Wie peinlich ihnen selbst diese Konzession gewesen ist, zeigt sich darin, daß Jason von Kyrene, der ja auf streng orthodoxem Standpunkt steht, abweichend vom ersten Makkabaeerbuch bei dem Siege des Judas über Gorgias die Verfolgung um des eintretenden Sabbats willen

[1]) Joseph. XIV 62 ff. (Bell. I 146; vgl. Strabo XVI 2, 40) ἄρχοντας μὲν γὰρ μάχης καὶ τύπτοντας ἀμύνασθαι δίδωσιν ὁ νόμος, ἄλλο δέ τι δρῶντας τοὺς πολεμίους οὐκ ἐᾷ. Natürlich ist dieser Satz von den Saddukaeern ebensogut anerkannt wie von den Pharisaeern; vgl. die Schilderung, wie die Priester, als die Römer am Sabbat in den Tempel eindringen, die Opfer unbekümmert weiter vollziehen und sich abschlachten lassen, Joseph. XIV 66 ff. (Bell. I 148 ff.) nach Strabo, Nikolaos und Livius.

unterbrechen läßt (o. S. 208, 1), und ebenso die Belagerung von Odollam[1]).

Als dann im Jahre 163 Lysias nach Aufhebung des Religionsedikts den Frieden wiederherstellte und einen neuen Hohenpriester aus Aharons Geschlecht, den Alkimos, einsetzte, fiel die Koalition auseinander. Die Chasidaeer fügten sich der Entscheidung; wo dem Gesetze Genüge geschehn war, gestattete ihr Gewissen nicht, sich der von Gott zugelassenen Obrigkeit zu widersetzen, so wenig sympathisch sie ihnen sein mochte und so schwer sie für ihre Fügsamkeit büßen mußten (o. S. 243). Von da an ist der Bruch dauernd geblieben; in den weiteren Kämpfen standen Judas und seine Brüder und Nachfolger allein, und wir haben gesehn, wie der Krieg sich aus einem Krieg um die Religionsfreiheit immer mehr in einen Krieg um die Gewinnung der Herrschaft umsetzte und wie die Aufständischen trotz aller Niederlagen im Felde ihr Ziel schließlich nur durch die von ihnen mit Geschick ausgenutzten politischen Kombinationen, die ihnen zu Hilfe kamen, erreicht haben.

In diesen Vorgängen liegt der Ursprung des Pharisaeertums[2]). In der Überlieferung treten sie uns zuerst unter Johannes Hyrkanos etwa um 120 v. Chr. entgegen; einer ihrer Führer, Eleazar, verwirft sein Hohenpriestertum als illegitim (s. u.), das führt zum Bruch und zu offener Feindschaft und unter Alexander Jannaeos zu einem schweren Bürgerkrieg. Das zeigt sowohl, daß sie damals bereits als geschlossene Gruppe bestanden, wie daß sie aus den Chasidaeern hervorgegangen sind. Der aramaeische Name Perîšaje, Φαρισαῖοι, mit dem sie bezeichnet werden, bedeutet „die Abgesonderten, Getrennten“[3]). Gewöhnlich erklärt man das als die „Separatisten“, die

[1]) Makk. II 8, 26 f. 12, 38. Etwas anderes ist, daß die auf seiten Nikanors stehenden Juden diesen zwingen, einen Angriff am Sabbat zu unterlassen (15, 1 ff., oben S. 245), ebenso wie Hyrkanos unter Antiochos Sidetes (o. S. 270).

[2]) Den Ursprung der Pharisaeer aus den Chasidaeern und das Wesen der Partei hat in grundlegender Weise — wenn ich auch manchen seiner Annahmen, so vor allem seiner Auffassung der Saddukaeer nicht zustimmen kann — Wellhausen, Die Pharisaeer und die Sadducaeer, 1874 dargelegt. Das Material findet sich bequem vor allem bei Schürer II³ 380 ff. zusammengestellt; kürzer z. B. bei Bousset, Rel. d. Judentums 163 ff., 2. Aufl. 212 ff.

[3]) Die von Leszynsky, Sadduzaeer S. 27 wieder aufgenommene Ablei-

sich von der Masse des Volks — die im Talmud im Gegensatz zu ihnen verächtlich als ʿam ha'ares „Landvolk", „Pöbel" bezeichnet wird — durch peinliche Beobachtung des Gesetzes und vor allem der durch ihre Kasuistik bis zu den äußersten Spitzfindigkeiten entwickelten Reinheitsgebote absondern[1]). Dem entspricht auch der Ausdruck Chaberîm „Genossen", mit dem sie im Talmud sich selbst bezeichnen[2]); aber eben deshalb ist es weit wahrscheinlicher, daß die Benennung Pharisaeer, wie meistens derartige Parteinamen, bei einem bestimmten geschichtlichen Anlaß entstanden ist, eben bei den Vorgängen des Jahres 163, bei denen sie sich von ihren bisherigen Kampfgenossen, den Anhängern des Judas, trennten. Sprachlich wie sachlich erinnern sie an die Charidschiten, die „Ausziehenden", die in dem Bürgerkrieg zwischen ʿAli und Moawia dem ersteren aufsagten und aus seinem Lager auszogen, weil sie aus religiösen Bedenken beide Gegner als Frevler verwarfen und die Sache des Islams rein halten wollten. Daß sie im übrigen ganz andere Persönlichkeiten waren als die Chasidaeer, bedarf kaum der Bemerkung.

Daß in einer Partei, deren Ziel ist, lediglich die Gebote Gottes zu erfüllen, ohne irgend welche andere Rücksichten weltlicher Art, die Schriftgelehrsamkeit einen maßgebenden Einfluß hat, ist selbstverständlich. Indessen wäre es verkehrt, anzunehmen, daß alle Schriftgelehrten Pharisaeer oder gar, daß alle Pharisaeer Schriftgelehrte gewesen wären. Das Marcusevangelium hält denn auch beide Ausdrücke ganz zutreffend auseinander. Als Jesus in Kapernaum bei dem Zöllner Lewi ißt, machen οἱ γραμματεῖς τῶν Φαρισαίων „diejenigen Pharisaeer, welche Schriftgelehrte sind" den Jüngern Vorwürfe darüber (2, 16); „die Pharisaeer und einige Schriftgelehrte, die aus Jerusalem gekommen sind," nehmen Anstoß daran, daß die Jünger vor dem Mahl sich nicht die Hände

tung von פירוש „Exegese" ist sprachlich ganz unmöglich. Ins Hebraeische wird das Aramaeische פרישיא durch פרושים Perûšîm zurückübersetzt; das würde, wenn man es von פרש „erklären" ableiten wollte, „die Erklärten", aber nicht „die Erklärer" bedeuten.

[1]) So auch bei den Kirchenvätern (οἱ ἀφωρισμένοι ἀπὸ τῶν ἄλλων, *a Judaeis* oder *a ceteris, a populo divisi, qui dividunt se ipsos quasi meliores a multis*) und im Talmud, s. die Zusammenstellung bei Schürer II[3] 398, 51.

[2]) Vgl. Joseph. Bell. II 166: die Pharisaeer sind φιλάλληλοί τε καὶ τὴν εἰς τὸ κοινὸν ὁμόνοιαν ἀσκοῦντες.

waschen (7, 1 ff.); „die aus Jerusalem gekommenen Schriftgelehrten" behaupten, Jesus vertreibe die Dämonen durch Beelzebul (3, 22). Natürlich gibt es auch in den galilaeischen Ortschaften Schriftgelehrte (2, 6. 9, 14, vgl. 1, 27); aber vorwiegend leben sie in Jerusalem, wo sie neben den Hohenpriestern und den Ältesten im Synedrion vertreten sind, von hier kommen sie in die Landorte, um dort nach dem Rechten zu sehn. Sie sind die Interpreten der Schrift und vertreten daher eine Anzahl von Dogmen, wie über die Wiederkunft des Elias (9, 11), über die Abstammung des Messias von David und seine Geburt in Betlehem (12, 35; vgl. Matth. 2, 4 f.), sie fragen nach dem wichtigsten Gebot (12, 28); und sie beanspruchen die dem Gelehrten zukommenden Ehren, respektvolle Begrüßung, den ersten Platz in den Synagogen und bei den Mahlzeiten, sie tragen ihre Korrektheit und Reinheit ostentativ zur Schau und verstehn sich darauf, die Frömmigkeit vor allem der Witwen als ihre Seelenhirten materiell auszunutzen (12, 38 ff.); dagegen sind sie entrüstet, als Jesus den Anspruch erhebt, die Sünden vergeben zu können (2, 6). In diesen Dingen gehn die Pharisaeer mit ihnen, sie fordern wie jene die strenge Beobachtung der Sabbatgebote (2, 24 ff.) und der Waschungen vor der Mahlzeit (7, 2 ff.), sie fasten eifrig ebenso wie die Jünger des Johannes (2, 18), sie werfen die Frage nach der Zulässigkeit der Ehescheidung auf (10, 2 ff.). Bei Matthaeus, der in der großen Diatribe c. 23[1]) noch eine ganze Anzahl weiterer Forderungen bringt, werden sie daher mit den Schriftgelehrten zusammengeworfen in dem ständig wiederholten „wehe euch, ihr heuchlerischen Schriftgelehrten und Pharisaeer"; und auch Lukas bringt die „Schriftgelehrten und Pharisaeer" wiederholt an[2]), wo Marcus sich korrekter ausdrückt.

Wenn innerhalb der Pharisaeer die zu ihrer Partei gehörenden Schriftgelehrten eine führende Stellung einnehmen, so greifen die

[1]) Ebenso 5, 20. 12, 38 (= Marc. 8, 11 οἱ Φαρισαῖοι); dagegen ist auch jeder, der die Lehre vom Himmelreich richtig verkündet, bei ihm 13, 52 ein γραμματεύς, vgl. Bd. I 240. Daß er daneben 3, 7. 16, 1. 6. 12 f. fälschlich „Pharisaeer und Saddukaeer" sagt, wo die letzteren überhaupt nicht in Betracht kommen können, ist Bd. I 239 schon erwähnt.

[2]) 5, 30, vgl. 5, 17. 6, 7. 11, 53. 15, 2. Bei Marcus findet es sich nur 7, 5. Das Johannesevangelium erwähnt weder die γραμματεῖς noch die Saddukaeer; hier sind Jesus' Gegner immer die Pharisaeer. Dagegen die Episode von der Ehebrecherin sagt 8, 3 οἱ γρ. καὶ οἱ Φαρ.

Pharisaeer als Gesamtheit weit darüber hinaus[1]). Sie haben offenbar großen Anhang im Volk. Sie bilden eine festorganisierte Gruppe[2]), die auf religiösem Gebiet politisch aktiv ist; um Jesus zu beseitigen, verbinden sie sich mit den Herodianern, sie fordern von ihm ein Zeichen (8, 11) und stellen ihm die verfängliche Frage nach dem Zinsgroschen (12, 13), um ihn zu Fall zu bringen.

Aber identisch sind Pharisaeer und Schriftgelehrte keineswegs; vielmehr gibt es, wie die Verhandlungen mit Petrus und mit Paulus in der Apostelgeschichte lehren, im Synedrion von Jerusalem neben „den Schriftgelehrten der pharisaeischen Partei" auch solche, die zu den Saddukaeern gehören[3]).

Der Gegensatz dreht sich um die Interpretation des Gesetzes oder vielmehr um die Quellen, aus denen die richtige Erkenntnis der Gebote und Lehren Gottes zu entnehmen ist. Denn die Pharisaeer sind zwar, wie Josephus sagt, anerkannt als diejenigen, die die angestammten Gesetze am peinlichsten beobachten und auslegen[4]); aber diese Gesetze sind nicht nur in der Schrift enthalten, sondern neben dieser besteht die von den Vätern überkommene Tradition, die von Moses und den Propheten her von Geschlecht zu Geschlecht überliefert und dadurch geheiligt ist[5]). „Die Pharisaeer",

[1]) Analog ist der Bericht des ersten Makkabaeerbuchs über die Vorgänge im J. 163: „es kam bei Alkimos und Bakchides eine Versammlung von Schriftgelehrten zusammen, um das Recht zu ermitteln; und an erster Stelle waren es die Chasidaeer unter den Söhnen Israels, die Frieden bei ihnen suchten" (7, 12 f.). Auch hier sind die Chasidaeer nicht etwa mit den γραμματεῖς identisch; aber sie nehmen unter ihnen eine maßgebende Stellung ein.

[2]) Zur Zeit des Herodes wird ihre Zahl auf über 6000 angegeben, Jos. Arch. XVII 42, zweifellos nach Nikolaos Dam., der in der Lage war, sich darüber genauer zu informieren.

[3]) Act. 23, 7 ff., vgl. 4, 1. 5, 17. 34 ff.

[4]) Jos. Bell. II 162: Die Phar. sind οἱ μετὰ ἀκριβείας δοκοῦντες ἐξηγεῖσθαι τὰ νόμιμα; vita 191 οἳ περὶ τὰ πάτρια νόμιμα δοκοῦσιν τῶν ἄλλων ἀκριβείᾳ διαφέρειν; Bell. I 110 σύνταγμα Ἰουδαίων δοκοῦν εὐσεβέστερον εἶναι τῶν ἄλλων καὶ τοὺς νόμους ἀκριβέστερον ἀφηγεῖσθαι; Ant. XVII 41 μόριόν τι Ἰουδαϊκὸν ἀνθρώπων ἐπ' ἐξακριβώσει μέγα φρονοῦν τοῦ πατρίου νόμου.

[5]) Die Verkettung der Überlieferung gibt bekanntlich der Mischnatraktat Pirke Abot (Die Sprüche der Väter, herausgeg. von H. L. Strack; Übersetzung bei Schürer II³ 352 ff.). Sie führt von Mose über Josua, die „Ältesten" (Josua 24, 31), die Propheten zu den „Männern der großen Synagoge" (einer aus Nehem. 10 konstruierten Versammlung, die Genera-

sagt Josephus, „überliefern dem Volk gewisse Rechtssatzungen aus der Tradition der Väter, die in den Gesetzen Moses nicht aufgezeichnet sind“[1]). Ebenso heißt es bei Marcus: „die Pharisaeer und die Juden überhaupt essen nicht, ohne sich die Hände zu waschen, da sie die Überlieferung der Älteren halten; und noch viel anderes gibt es, was sie zu halten übernommen haben, so die Abspülung von Bechern, Krügen und Kupfergeschirr“[2]). Die Pharisaeer und die aus Jerusalem gekommenen Schriftgelehrten machen Jesus den Vorwurf, daß „seine Jünger nicht nach der Überlieferung der Älteren wandeln“; er antwortet: „ihr gebt — gemäß dem Spruch des Jesaja 29, 13 — das Gebot Gottes preis und haltet die Überlieferung der Menschen; das ist fein, daß ihr Gottes Gebot außer Kraft setzt, damit ihr eure eigene Überlieferung befolgen könnt“[3]). Das wird dann an einzelnen Beispielen erläutert: „so setzt ihr das Wort Gottes außer Kraft durch eure Überlieferung, die ihr überliefert habt; und dergleichen tut ihr vieles“[4]). Im Q werden diese Vorwürfe gleichfalls erhoben, und im Matthaeusevangelium sind sie dann zu der großen Rede c. 23 verarbeitet[5]), die ihren Inhalt prägnant in die Eingangsworte zusammenfaßt: „Auf Moses Stuhl haben sich die Schriftgelehrten und Pharisaeer gesetzt.“

---

tionen lang die Leitung gehabt haben soll), deren letzter Simon der Gerechte ist, der auch von Josephus Arch. XII 43. 157 erwähnte Hohepriester aus der Mitte des dritten Jahrhunderts. An ihn wird dann die mit Antigonos von Soko beginnende Sukzession der Schriftgelehrten angereiht, von deren jedem ein oder mehrere Sprüche angeführt werden. Die Liste reicht bis zum Beginn des zweiten Jahrhunderts n. Chr. hinab, enthält aber in Wirklichkeit große Lücken; die Namen, an die man noch eine Erinnerung bewahrte, sind aneinander gereiht (zu Anfang paarweise), um den Schein der Vollständigkeit vorzutäuschen.

[1]) Arch. XIII 297 νόμιμά τινα παρέδοσαν τῷ δήμῳ οἱ Φαρισαῖοι ἐκ πατέρων διαδοχῆς, ἅπερ οὐκ ἀναγέγραπται ἐν τοῖς Μωυσέως νόμοις.

[2]) Marc. 7, 3 οἱ γὰρ Φαρισαῖοι καὶ πάντες οἱ Ἰουδαῖοι ἐὰν μὴ πυγμῇ [unverständlich] νίψωνται τὰς χεῖρας οὐκ ἐσθίουσιν, κρατοῦντες τὴν παράδοσιν τῶν πρεσβυτέρων ... καὶ ἄλλα πολλά ἐστιν ἃ παρέλαβον κρατεῖν κτλ.

[3]) Marc. 7, 5 διὰ τί οὐ περιπατοῦσιν οἱ μαθηταί σου κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν πρεσβυτέρων ... ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς ... ἀφέντες τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ κρατεῖτε τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων. καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· καλῶς ἀθετεῖτε τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ, ἵνα τὴν παράδοσιν ὑμῶν τηρήσητε.

[4]) Marc. 7, 13 ἀκυροῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ τῇ παραδόσει ὑμῶν ᾗ παρεδώκατε· καὶ παρόμοια τοιαῦτα πολλὰ ποιεῖτε.

[5]) S. Bd. I 214. 232 f. 240.

Auf Grund dieser Tradition wird der Buchstabe des Gesetzes gedeutet und dabei oft genug umgedeutet. Diese „Deutung" oder Exegese (פירוש, *Pîrûš*) wird schon im Damaskustext durchweg als das maßgebende und bindende Moment anerkannt: auf das Gebot „zu handeln nach der Exegese der Tora" ist der „neue Bund der Menschen der vollendeten Heiligkeit" gegründet[1]), sie wandeln „nach der Auslegung (*Midraš*) der Tora"[2]); „wenn eine Entscheidung nach der Tora über den Aussatz stattfinden muß, soll der Ephor den Priester über die Exegese (*pîrûš*) der Tora unterrichten"[3]). Damit ist zugleich deutlich ausgesprochen, daß der orthodoxe Schriftgelehrte über dem legitimen Organ der Kirche, dem Priester, steht und die allein zulässige Auslegung des vieldeutigen Textes gibt. Im späteren Judentum ist diese Anschauung zur vollen Herrschaft gelangt. „Die Tora ist verschlossen und besteht aus lauter Zeichen"; daher bedarf sie der autoritativen Deutung durch die Weisen, die Rabbiner. „Seit den Tagen Ezras empfängt das Volk von den Weisen den *Pîrûš*, den Sinn und Willen der Schrift. Nur die Lehre, welche die Weisen aus der Schrift erheben und dem Volke darreichen, nicht aber das Schriftwort unmittelbar, ist für die Gemeinde verbindlich"[4]). „Das Schwerere (die schwerere Sünde)", heißt es im Mischnatraktat Sanhedrin[5]), „ist bei den Worten der Schriftgelehrten gegenüber den Worten der Tora. Wer sagt: ‚Keine Tephillîn' (Gebetskapseln), um die Worte der Tora zu übertreten, ist straffrei; wer aber sagt: ‚fünf Gehäuse' (während sie nach rabbinischer Vorschrift nur vier haben dürfen), um zu den Worten der Schriftgelehrten hinzuzufügen, ist schuldig." Das sind genau die Ansprüche der Pharisaeer und Schriftgelehrten, die Jesus bekämpft.

Eben dem Umstande, daß sie die Tradition, das in den Jahrhunderten seit der Einführung des Gesetzes entwickelte Herkommen befolgen und weiterbilden, verdanken die Pharisaeer ihre Popularität und die starke Position, die sie von Anfang an einnehmen. Die Menge kann ihre strenge Zucht nicht in allen

[1]) Damaskustext 4, 8. 6, 14. 18.
[2]) Damaskustext B 20, 6.
[3]) 13, 6.
[4]) Weber, Jüd. Theol. 89.
[5]) 11, 3 (herausg. von H. L. Strack, Sanhedrin-Makkoth).

Einzelheiten mitmachen; aber Konflikte gibt es hier nicht, sie schaut zu ihnen auf als dem Ideal der Gesetzeserfüllung und den berufenen, von Gott geleiteten Vorbildern und Lehrern. „Die Masse des Volkes steht auf ihrer Seite," sagt Josephus; „sie haben bei ihm einen solchen Einfluß, daß sie ihnen sofort zustimmen, auch wenn sie gegen einen König oder einen Hohenpriester etwas sagen"[1]). Mit der Achtung vor der Überlieferung hängt auch die bei Josephus hervorgehobene Ehrung des Alters zusammen, die ihr Ansehn weiter steigert: „sie erkennen den älteren Männern den Vorrang zu und erkühnen sich nicht einmal (wie die Saddukaeer) in der Diskussion, den von diesen aufgestellten Sätzen zu widersprechen"[2]), ein Gebot, das auch im Talmud durchweg eingeschärft und in den Erzählungen über das Verhalten der Rabbiner befolgt wird.

Diesen populären Tendenzen standen nun aber die bisherigen Leiter der Gemeinde, die Priesterschaft von Jerusalem und der um sie gebildete Kreis von Schriftgelehrten, ablehnend gegenüber. Auch sie hatten die Schrift eifrig studiert, und sie waren stolz auf ihre Gelehrsamkeit, die sie über die ungebildete Menge erhob (vgl. S. 15 ff. 41); aber eben darum wollten sie von den Anschauungen und Bräuchen, die sich bei dieser gebildet hatten, nichts wissen. Für sie gilt lediglich das Schriftwort, so wie es dasteht; alles andre sind Neuerungen und zum Teil sogar offenkundige Abweichungen vom göttlichen Gebot, gegen die sie ihre Autorität um so mehr einsetzen, da sie vor der großen Krise im Besitz der Macht gewesen waren und da sie mit Recht erwarten dürfen, daß die neue hohenpriesterliche, schließlich sogar mit der Königswürde geschmückte Dynastie sie nicht werde entbehren können, sondern in ihnen einen Rückhalt gegen die volkstümlichen Agitatoren werde suchen müssen, der dann auch ihnen wieder zu der alten Machtstellung verhelfen werde.

[1]) Arch. XIII 298 τῶν δὲ Φαρισαίων τὸ πλῆθος σύμμαχον ἐχόντων; 288 τοσαύτην δὲ ἔχουσι τὴν ἰσχὺν παρὰ τῷ πλήθει, ὡς καὶ κατὰ βασιλέως τι λέγοντες ἢ κατ' ἀρχιερέως εὐθὺς πιστεύεσθαι. Ebenso XIII 401. XVIII 15: τοῖς τε δήμοις πιθανώτατοι τυγχάνουσιν, καὶ ὁπόσα θεῖα εὐχῶν τε ἔχεται καὶ ἱερῶν ποιήσεως ἐξηγήσει, τῇ ἐκείνων τυγχάνουσιν πρασσόμενα· εἰς τοσόνδε ἀρετῆς αὐτοῖς αἱ πόλεις ἐμαρτύρησαν ἐπιτηδεύσει τοῦ ἐπὶ πᾶσι κρείσσονος ἔν τε τῇ διαίτῃ τοῦ βίου καὶ λόγοις.

[2]) Arch. XVIII 12 τιμῆς τοῖς ἡλικίᾳ προήκουσιν παραχωροῦσιν, οὐδ' ἐπ' ἀντιλέξει τῶν εἰσηγηθέντων [ταῦτα οἱ] θράσει ἐπαιρούμενοι. In den überlieferten Worten steckt eine noch nicht aufgehellte Korruptel.

Auch diese Richtung hat sich zu einer religiösen Partei und Schule zusammengeschlossen. Der Name Saddukaeer, צדוקיא, den sie führen, bezeichnet sie als Anhänger eines Ṣaddûq. Das ist ein sehr gewöhnlicher Personenname, der meist, mit geringer Variation der Aussprache (und der ihr zugrunde liegenden grammatischen Form), als Ṣadôq erscheint[1]). Graetz hat die von Wellhausen angenommene und seitdem herrschend gewordene Vermutung aufgestellt, darunter sei der von Salomo eingesetzte Hohepriester Ṣadoq zu verstehn, der Ahne der Priester von Jerusalem, die bei Ezechiel und bei Jesus Sirach (51 b, 9, o. S. 11) „Söhne Ṣadoqs" heißen; die Saddukaeer seien also die Priesterpartei von Jerusalem. Indessen später, seit der großen Krise, findet sich diese Bezeichnung nirgends mehr, auch nicht in der Chronik; und da das alte Hohenpriestergeschlecht, das seinen Stammbaum über Ṣadoq auf El'azar den Sohn Aharons zurückführte[2]), in Jerusalem beseitigt und unter Onias IV. nach Aegypten ausgewandert war und dort seinen eigenen Tempel gegründet hatte, ist es recht unwahrscheinlich, daß sich der Name „Söhne Ṣadoqs" in Judaea noch lebendig erhalten haben sollte; die vierundzwanzig Ephemeriden, in die die Priesterschaft jetzt eingeteilt wurde (o. S. 230), haben ihre Stammbäume gewiß nicht über Ṣadoq, sondern durch ganz andre Mittelglieder auf El'azar und Itamar die Söhne Aharons zurückgeführt[3]). Auch ist es an sich wenig wahrscheinlich, daß eine dogmatische Parteigruppe

[1]) Der Priester unter Salomo צדוק, vokalisiert Ṣadôq, wird griechisch in der Regel Σαδωκ wiedergegeben; aber daneben schreibt der Vaticanus Βαϱ. II 8, 17 Σαδδουκ (Alex. Σαδουχ), 15, 25 Σαδδωκ, bei Ezechiel durchweg Σαδδουκ. Bei Josephus Arch. XVIII 4. 9 schwanken bei dem Namen eines Pharisaeers die Handschriften zwischen Σάδδωκος, Σάδδουκος, Σάδουκος.

[2]) Chron. I 5, 30 ff.; daraus Joseph. Arch. X 152 f.

[3]) Chron. I 24. Die Eponymen der Ephemeridengeschlechter werden als Söhne oder Enkel dieser Söhne Aharons figuriert haben. Die Hasmonaeer, die das Hohenpriestertum gewannen, gehörten zur Ephemeris Jojarib [wie Josephus nach Vit. 2 auch], Herodes und seine Nachfolger geben es τισὶν ἀσήμοις καὶ μόνον ἐξ ἱερέων οὖσιν (Jos. Arch. XX 247), über deren Geschlecht oder Ephemeride wir nichts erfahren. — Wellhausen, Phar. und Sadd. 47 hilft sich über die Schwierigkeit mit dem Satz hinweg: „Verlangt man den historischen Nachweis der Kontinuität des Namens (Söhne Ṣadoq's), so verlangt man eigentlich zu viel." Die Argumente, die er dann doch bringt, haben keine Beweiskraft; er übersieht, wie so viele, den tiefen Einschnitt, der durch die Religionskrisis geschaffen ist.

einen derartigen aus grauer Vorzeit entlehnten Namen erhalten haben sollte; das Natürliche ist vielmehr, daß der Ṣadoq, von dem der Name abgeleitet ist, wenn nicht der ursprüngliche Begründer, so doch ein angesehener Lehrer dieser Schule gewesen ist und daß man ihre Anhänger nach dem Schulhaupt benannt hat. Das ist denn auch die Erklärung, die sowohl die spätere jüdische Überlieferung wie Epiphanios gibt[1]). Daß wir von diesem Ṣadoq, der etwa der Mitte des zweiten Jahrhunderts angehört haben wird, nichts weiter wissen — denn die Angabe, er sei ein Schüler des Antigonos von Soko gewesen, des ältesten Schriftgelehrten, dessen Namen die Überlieferung bewahrt (S. 286, 5), und habe die Lehre desselben mißverstanden, ist wahrscheinlich freie Kombination[2]) —, beweist bei der Dürftigkeit unserer Überlieferung nichts dagegen. Auch ist zu beachten, daß Schulen garnicht selten nach Persönlichkeiten benannt sind, denen an sich nur eine sekundäre Bedeutung zukommt, die aber in ihrer Zeit großes Ansehn genossen und vor allem die Lehre in Schule und Schrift systematisch ausgebildet haben; so heißen z. B. die beiden Rechtsschulen der Kaiserzeit Proculianer und Sabinianer oder Cassianer nach den Schülern ihrer Begründer Labeo und Capito.

Die herrschende Auffassung freilich entwirft von den Saddu-

---

[1]) Epiphan. I 14, neben der Ableitung von ṣedeq δικαιοσύνη; ebenso Philastrius, de haer. 5.

[2]) Nach den Abot des Rabbi Natan (vielleicht aus dem dritten Jahrhundert), einer Erläuterung zu den „Sprüchen der Väter", folgerten Ṣadoq und Boethos aus den Sätzen des Antigonos die Leugnung des kommenden Lebens und der Auferstehung, und daraus entstanden die Schulen der Saddukaeer und Boëthosaeer. (S. den Text bei Baneth, Ursprung der Ṣadokaeer und Boëthosaeer, Diss. Leipzig 1882 = Magazin für Wiss. d. Jud. IX S. 3 f. Schürer II 409, 16.) Aber damit wird der wahre Sachverhalt umgekehrt; denn die Auferstehungslehre und die künstlichen Beweise dafür aus der Tora sind die Neuerung, nicht die saddukaeische Lehre. Überdies gehört Boethos, dessen genauer nicht bekannte Schule eine Variation der saddukaeischen gewesen zu sein scheint, erst in die Mitte des ersten Jahrhunderts v. Chr. (Josephus XV 320, wo er als ein aus Alexandria stammender Priester bezeichnet wird; Herodes macht um 24 v. Chr. seinen Sohn Simon zum Hohenpriester, als er dessen Tochter heiratet. Der aegyptische Ursprung wird in der Mischna, s. Schürer II 216, 5, auf einen seiner Vorgänger Chanan'el übertragen, der nach Josephus XV 22. 39 vielmehr aus Babylonien stammte.)

kaeern ein ganz andres Bild. Danach wären sie im Grunde eine rein weltliche Partei, der es nur um die Herrschaft und die fetten Pfründen zu tun sei; sie sollen im Gegensatz gegen die strenggläubigen Pharisaeer die Liberalen (und Libertiner) gewesen sein, die wie ehemals Jason und Menelaos bereit waren, mit dem Hellenismus zu paktieren; ja es wird ihnen nicht nur das Judentum, sondern überhaupt die Religion abgestritten, sie sollen verkappte Epikureer gewesen sein[1]). Von dem allen wissen unsre Quellen garnichts, wenn natürlich auch, wie das im Judentum allezeit üblich war und

[1]) So z. B. der orthodoxe Rabbiner Baneth (s. S. 291, 2), der im Anschluß an Maimonides behauptet, sie hätten das Gesetz nur aus Furcht vor dem Volke anerkannt und „es nach Bedürfnis und Belieben umgemodelt, um freien Spielraum für eine bequemere Schriftauslegung zu gewinnen“ (sic! In Wirklichkeit ist genau das Gegenteil richtig). Er faßt seine Ergebnisse in die Sätze zusammen: „Griechische Philosopheme waren in Palaestina eingedrungen“ (davon kann seit der Makkabaeerzeit garkeine Rede mehr sein), „welche allmählich an Boden gewannen und auch in den Gelehrtenschulen von den einen öffentlich, von den andern als Geheimwissenschaft und mit äußerster Vorsicht behandelt wurden. Die Lehre Epikurs, welche am weitesten verbreitet war (!!), liegt auch dem Sadokäismus zugrunde und bestimmte seine Richtung.“ Hölscher, Der Sadduzäismus, 1906 (eine Arbeit, die ich durchweg nur als völlig verfehlt bezeichnen kann), behauptet gar, daß für Josephus „die Saddukaeer auf einer Stufe mit den ihm wie allen frommen Juden als spezifisch gottlos geltenden Epikureern stehn“ (wie das Philastrius de haer. 5 wirklich behauptet, der die Lehre dahin verdreht, daß sie lehrten *secundum carnem vivendum*, weil sie an kein zukünftiges Leben glauben: *de lege divina nihil aliud exspectantes, Epicuream dementiam potius quam divinae legis iura sectantes).* Hölscher kommt dann dazu, fast sämtliche Zeugnisse über sie bei Josephus und im N.T. als unhistorisch zu verwerfen! Von derartigen Auffassungen ist Wellhausen natürlich weit entfernt; er betont vielmehr, daß die Saddukaeer, „gegenüber den Neuerungen (παραδόσεις) der Schriftgelehrten die alten Bräuche festhielten“. Aber sie sind ihm, als die Amtsaristokratie innerhalb der Priesterschaft, „unter lauter Religiösen die einzigen Politiker“ und als solche im Gegensatz zur Kirche zur Partei geworden durch den Anschluß an die hasmonaeische Dynastie. Bei Schürer fließt beides durcheinander; sie sind „die Partei der vornehmen Priester“, die „den ältern Standpunkt festhalten“, aber zugleich „als die Hochstehenden und Gebildeten aufklärerischen Motiven zugänglich“, und daher Anhänger des Hellenismus. Wenn auch diese Bewegung durch die makkabaeische Erhebung gescheitert war, „blieben die Tendenzen der priesterlichen Aristokratie darum im wesentlichen doch dieselben“; „nach wie vor blieb die weltliche Gesinnung und die

wie es das Christentum aus diesem übernommen und womöglich noch überboten hat, die Gegner ihnen alle Sünden zuschreiben, welche die Propheten den von ihnen als schuldig an dem Unglück Israels Gebrandmarkten vorhalten, und ihnen Libertinismus, Schwelgerei, Erpressungen, ungerechte Urteile, Abfall vom Gesetz und Gottlosigkeit vorwerfen. Zugrunde liegt einzig die Tatsache — die auch zu der Ableitung des Namens von dem Priester Salomos den Anlaß gegeben hat —, daß die regierenden Kreise der Priesterschaft und die Wohlhabenden größtenteils Saddukaeer waren, während die Masse des Volkes den Pharisaeern anhing[1]).

Indessen diese Tatsache erklärt sich, wie wir gesehn haben, einfach genug. Die Saddukaeer sind eben die Altgläubigen, die eigentlich Orthodoxen, im Gegensatz zu der populären Strömung, die aus den weiter fortgeschrittenen religiösen Bedürfnissen erwachsen ist und daher Anschauungen und Gebote aufstellt, welche jene als nicht schriftgemäß verwerfen. Der Gegensatz ist derselbe, wie zwischen der erstarrten lutherischen Orthodoxie des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts und den Pietisten, oder zwischen der englischen Hochkirche und den Methodisten und den verwandten Richtungen[2]). Wie hier, so halten auch bei den Juden die besitzenden Klassen in Staat und Kirche an den alten Anschauungen fest

mindestens relative Laxheit des religiösen Interesses". Gegen diese Ansichten ist mit vollem Recht R. Leszynsky, Die Sadduzäer, 1912, nachdrücklich aufgetreten; im einzelnen freilich hat er viele Mißgriffe begangen, und seine Rückführung des Damaskustextes, des Jubiläenbuchs, der Testamente der Patriarchen u. a. auf die Saddukaeer ist ganz unhaltbar.

[1]) Jos. Arch. XIII 298 τῶν Σαδδουκαίων τοὺς εὐπόρους μόνον πειθόντων, τὸ δὲ δημοτικὸν οὐχ ἑπόμενον αὐτοῖς ἐχόντων. XVIII 17 εἰς ὀλίγους δὲ ἄνδρας οὗτος ὁ λόγος (der Sadd.) ἀφίκετο, τοὺς μέντοι πρώτους τοῖς ἀξιώμασι; daher können sie nichts durchsetzen, sondern müssen sich, wenngleich widerwillig genug, unter dem Druck der Menge den pharisaeischen Ansichten fügen. Vgl. XX 199. Dazu stimmen die Angaben des N.T. durchaus; in der echten Überlieferung, bei Marcus und in der Apostelgeschichte (5, 17 ὁ ἀρχιερεὺς καὶ πάντες οἱ σὺν αὐτῷ, ἥ οὖσα αἵρεσις τῶν Σαδδουκαίων; ebenso 4, 1), kommen die Saddukaeer daher nur in Jerusalem vor. Von irgendwelchem Libertinismus oder einer Laxheit der Prinzipien und der Befolgung des Gesetzes ist nirgends die Rede, und keine Andeutung weist auch nur indirekt darauf hin.

[2]) Auch das Verhalten der katholischen Kirche zu den Franziskanern kann man vergleichen.

und wollen von den Neuerungen nichts wissen. Aber eben dadurch sind sie zur Stagnation und schließlich zum Absterben verurteilt; es fehlt ihnen ein lebendiges, schöpferisches Prinzip, sie können lediglich negieren.

Den Kern des prinzipiellen Gegensatzes bildet das starre Schriftprinzip der Saddukaeer: „sie erkennen als Gesetz, das man befolgen muß, nur an, was geschrieben steht; was lediglich auf den Überlieferungen der Väter beruht, beobachten sie nicht“[1]). Daraus ergaben sich die zahlreichen einzelnen Streitpunkte mit den Pharisaeern, über die dann eifrig disputiert worden ist. Den Pharisaeern gegenüber sind die Saddukaeer die engherzigere und strengere Partei, mürrisch und ablehnend in ihrem Auftreten, auch gegen Gesinnungsgenossen, immer bereit zu harten Strafen[2]) — ganz natürlich, da sie eine Milderung des Buchstabens durch die Tradition nicht zulassen können wie jene. Auch daß sie die Autorität des Alters nicht anerkannten wie die Pharisaeer und im Gegensatz zu diesen Widerspruch gegen die Lehrer duldeten, ja begünstigten[3]), entspricht ihrem Grundsatz.

In den Diskussionen mit den Saddukaeern ist offenbar die gewaltsame Interpretation der Texte mit all ihren künstlichen Regeln und Absurditäten ausgebildet worden, die dann im rabbinischen

[1]) Jos. Arch. XIII 297 ἐκεῖνα δεῖν ἡγεῖσθαι νόμιμα τὰ γεγραμμένα, τὰ δ'ἐκ παραδόσεως τῶν πατέρων μὴ τηρεῖν. XVIII 16 φυλακῇ δὲ οὐδαμῶς τινων μεταποίησις αὐτοῖς ἢ τῶν νόμων. Daraus haben Origenes und andere Kirchenväter fälschlich gefolgert, daß sie nur die Bücher Moses als Schrift anerkannt hätten, s. die Belege bei Schürer II 411, 25. Das führte weiter zu ihrer Ableitung von den Samaritanern und gar von Dositheos (der in Wirklichkeit bei ihnen im ersten Jahrhundert n. Chr. als Messias aufgetreten ist, Orig. c. Cels. I 57. VI 11), angedeutet von Hippolyt im Elenchos (= Philosophumena) IX 29, der im übrigen den Josephus ausschreibt: οἱ δὲ Σαδδουκαῖοι φίλαυτοι. αὕτη ἡ αἵρεσις περὶ τὴν Σαμαρείαν μᾶλλον ἐκρατύνθη; ausgeführt in der Liste der 32 Ketzereien im Σύνταγμα πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις, die mit Dositheos begann. Daraus Phot. cod. 121, und weiter Philastrius, de haer. 4 f. Pseudotertullian adv. omnes haereses 45. Epiphan. I 14. Vgl. auch Clement. recogn. I 54.

[2]) Jos. Bell. II 166 Σαδδουκαίων δὲ καὶ πρὸς ἀλλήλους τὸ ἦθος ἀγριώτερον αἵ τε ἐπιμιξίαι πρὸς τοὺς ὁμοίους ἀπηνεῖς ὡς πρὸς ἀλλοτρίους. Arch. XX 199 εἰσὶ περὶ τὰς κρίσεις ὠμοὶ παρὰ πάντας τοὺς Ἰουδαίους, im Gegensatz gegen die Pharisaeer XIII 294.

[3]) Jos. Arch. XVIII 16 πρὸς τοὺς διδασκάλους σοφίας, ἣν μετίασιν, ἀμφιλογεῖν ἀρετὴν ἀριθμοῦσιν.

Judentum und in der Kabbala immer weiter getrieben wurde. Von den Streitpunkten zwischen den beiden Schulen ist in der Mischna einiges überliefert[1]). So heftig die Schulhäupter darüber diskutiert haben mögen, in dem Glauben, das zeitliche und ewige Wohlergehn des Einzelnen wie der ganzen Gemeinde hänge davon ab, ob die Zeremonien mit der roten Kuh (Num. 19) oder die des Laubhüttenfestes, oder die Reinigung der Gefäße (vgl. Marcus 7) und die immer weiter ins Unendliche ausgetüftelten Reinheitsgebote richtig vollzogen würden, so sind es doch alles nur Lappalien, die sich zwar vortrefflich dazu eignen, die Gegner zu verketzern und die Menge aufzuregen, ähnlich so vielen der mit äußerstem Fanatismus durchgekämpften dogmatischen Streitigkeiten der Christenheit, denen aber irgendwelcher innerer Wert nicht zukommt. Den Ausgangspunkt bildet, soweit wir nachkommen können, überall das starre Schriftprinzip der Saddukaeer im Gegensatz zu der nicht selten von dem Wortlaut des Gesetzes abweichenden und nur mühselig in dieses hineininterpretierten pharisaeischen Tradition. Das Ergebnis stand von vornherein fest: die Massen liefen den Pharisaeern zu und stehn kopfscheu, wenn jemand es wagt, wie Jesus ihre Gebote als menschliche Neuerungen zu verwerfen, die Saddukaeer werden immer mehr zurückgedrängt und müssen eine Konzession nach der andern machen[2]).

So wurde das pharisaeische Gewohnheitsrecht, die Halacha, ausgebildet, die dann im zweiten Jahrhundert n. Chr. in der

[1]) Zusammengestellt bei Wellhausen, Pharis. und Sadd. 56 ff., Schürer II[3] 384 ff., Leszynsky, Die Sadduzaeer 36 ff. [verfehlt Hölscher, Der Sadduzäismus 16 ff.]. Natürlich sind hier die Saddukaeer die vorwitzigen Irrlehrer, die Pharisaeer haben immer recht. Von den maßgebenden Grundanschauungen weiß die spätere jüdische Tradition nichts mehr, da sie erst in einer Zeit fixiert ist, in der die Pharisaeer längst die Alleinherrschaft gewonnen hatten. So sind nur einzelne Differenzen im Gedächtnis geblieben, die, wie Wellhausen S. 74 sagt, „zum großen Teil ebensogut zwischen zwei Richtungen innerhalb der Synagoge hätten spielen können". — Leszynsky betont mit Recht, daß Jesus der pharisaeischen παράδοσις gegenüber auf demselben Standpunkt steht wie die Saddukaeer; aber daran, daß er durch sie beeinflußt worden sei oder gar mit ihnen in Verbindung gestanden habe, ist garnicht zu denken.

[2]) Jos. Arch. XVIII 17 ὁπότε ἐπ' ἀρχὰς παρέλθοιεν (οἱ Σαδδ.), ἀκουσίως μὲν καὶ κατ' ἀνάγκας, προσχωροῦσι δ'οὖν οἷς ὁ Φαρισαῖος λέγει διὰ τὸ μὴ ἄλλως ἀνεκτοὺς γενέσθαι τοῖς πλήθεσιν.

Mischna (δευτέρωσις) als dem den Inhalt der Tora Moses erläuternden und ergänzenden zweiten Gesetzbuch des Judentums zusammengefaßt wurde.

Die religiösen Grundfragen. Engel und Teufel, Auferstehung, Willensfreiheit

Ganz andre Bedeutung besitzt der Gegensatz der beiden Schulen auf dem Gebiet der grundlegenden Probleme, welche durch die neuen religiösen Ideen und den Religionskampf in den Mittelpunkt des religiösen Lebens gestellt sind, der Fragen nach der Gestaltung des Weltbildes und des göttlichen Reichs, nach dem Ursprung und Wesen der Bösen, nach der Verantwortlichkeit des Menschen, nach Auferstehung und Weltgericht. Auch hier vertreten die Pharisaeer die modernen Anschauungen, die bei der Masse zur Herrschaft gelangt sind, bilden sie weiter und bemühen sich, sie aus der Schrift zu begründen, so fern sie dieser in Wirklichkeit gelegen haben. Die Saddukaeer dagegen verhalten sich völlig ablehnend: was nicht mit klaren Worten in der Schrift steht, ist eine verwerfliche Neuerung und kommt für den Gläubigen nicht in Betracht. Daher „behaupten die Saddukaeer, es gebe weder Auferstehung noch Engel oder Geist, die Pharisaeer dagegen erkennen beides an“[1]). Die Leugnung der Auferstehung und der Vergeltung durch Lohn und Strafe im Jenseits bestätigen Josephus[2]) und die spätere jüdische Überlieferung[3]). Dem entspricht die in Jerusalem von den Saddukaeern an Jesus gestellte Frage (Marc. 12, 18 ff.), die zugleich von der Art, wie sie ihre Schulmeinung auf die Schrift gründen, ein anschauliches Bild gibt: aus dem Gesetz über die Leviratsehe folgern sie, daß eine Auferstehung undenkbar ist, da alsdann eine Frau möglicherweise sieben Brüder zu Ehemännern haben könnte — daß das von den Pharisaeern gelehrte zukünftige Leben ganz

[1]) Act. 23, 8 (vgl. 4, 2): Σαδδουκαῖοι γὰρ λέγουσιν μὴ εἶναι ἀνάστασιν μηδὲ ἄγγελον μήτε πνεῦμα, Φαρισαῖοι δὲ ὁμολογοῦσιν τὰ ἀμφότερα. Letzteres (das gewiß nicht mit Preuschen „alles zusammen“ bedeutet) erfordert im vorhergehenden eine Zweiteilung und daher die von einem Teil der Handschriften gebotene Lesung μηδὲ (nicht μήτε); so auch Blass und Wendt.

[2]) Bell. II 165 ψυχῆς τε τὴν διαμονὴν καὶ τὰς καθ' ᾅδου τιμωρίας καὶ τιμὰς ἀναιροῦσιν. Arch. XVIII 16 Σαδδουκαίοις τὰς ψυχὰς ὁ λόγος συναφανίζει τοῖς σώμασι.

[3]) Abot des Rabbi Natan, s. o. S. 291, 2.

realistisch als eine Fortsetzung des irdischen gedacht wird (wie bei den Aegyptern und bei Zoroaster), ist völlig in der Ordnung, wenn auch Jesus natürlich diese materielle Auffassung verwirft.

Die Leugnung der Engel und Geister ist sonst nicht bezeugt und daher von Neueren gelegentlich bestritten, zumal ja auch die Tora nicht nur den einen Mal'ak, sondern in der Erzählung von Jakobs Traum in Bethel zahlreiche Engel kennt (vgl. o. S. 98). Das können natürlich auch die Saddukaeer nicht bestritten haben, wohl aber die davon durchaus verschiedene ausgebildete Engellehre samt den für diese neu aufgekommenen Namen; und ebensowenig können sie — das wird nicht besonders erwähnt, ergibt sich aber von selbst — das ihnen gegenüberstehende Reich der bösen Geister und das Walten des Teufels, also den ethischen Dualismus anerkannt haben.

Das führt weiter auf das Problem der Willensfreiheit, das Josephus als das für den Gegensatz der beiden Schulen entscheidende Moment in den Vordergrund gestellt hat — keineswegs lediglich, weil er sie den Griechen als Philosophenschulen darstellt[1]) und daher hier Anknüpfungspunkte sucht, sondern weil darin in der Tat der eigentliche Kern der Frage des Weltregiments enthalten ist und die Durchbildung des dualistischen Weltbildes mit Notwendigkeit auf dies fundamentale Problem führt (s. o. S. 115 f.). „Die Pharisaeer", sagt er, „führen alles auf das Verhängnis (εἱμαρμένη) und Gott zurück. Gerecht (d. h. gesetzmäßig) oder nicht zu handeln, hänge allerdings in der Hauptsache von den Menschen ab, aber dabei wirke bei jedem auch das Verhängnis mit. Die Saddukaeer dagegen verwerfen das Verhängnis vollständig; Gott ist nach ihrer Lehre darüber erhaben, etwas Böses zu tun oder zu bewirken (ἐφορᾶν, durch seine Voraussicht zuzulassen, daß es geschieht); sondern den Menschen ist das Gute und das Böse zur Auswahl vorgelegt, und nach eigener Einsicht entscheidet sich ein jeder für das

[1]) Den direkten Vergleich der Pharisaeer mit den Stoikern spricht er nur Vita 12 aus (ἡ Φαρισαίων αἵρεσις, ἥ παραπλήσιός ἐστι τῇ παρ' Ἕλλησιν Στωϊκῇ λεγομένῃ). — Dagegen liegt ihm die moderne Gleichsetzung der Saddukaeer mit den Epikureern ganz fern; die letzteren erwähnt er nur Arch. X 277 ff. in der Diskussion über die Prophezeiungen Daniels, durch die ihre Ansicht widerlegt werde, daß es keine πρόνοια und kein göttliches Weltregiment gebe, Dinge, die die Saddukaeer natürlich niemals geleugnet haben; die Leugnung der εἱμαρμένη, der Prädestination, ist etwas ganz andres.

eine oder das andre“[1]). An einer späteren Stelle sucht er die pharisaeische Prädestinationslehre noch prägnanter zu fassen, verwickelt sich aber dabei nach seiner Manier in eine eben so gesuchte wie unbeholfene Formulierung: „sie behaupten, daß alles nach dem Verhängnis geschehe, nehmen aber der Menschennatur doch nicht den aus ihrem eigenen Antrieb erwachsenden Willensentschluß, da Gott es so bestimmt hat, daß bei der Entscheidung sowohl der Entschluß jenes (des Verhängnisses) wie der Wille des Menschen mitwirkt, der sich für Tugend oder Schlechtigkeit entscheidet“[2]). Deutlicher ist eine dritte Stelle, nach der die Essaeer die absolute Prädestination vertreten, „die Pharisaeer einiges, aber nicht alles für Wirkung des Verhängnisses erklären, vielmehr hänge einiges auch von den Menschen ab, ob es geschehe oder nicht. Die Sadduk aeer dagegen erkennen das Verhängnis nicht an, sondern behaupten, das existiere nicht und das menschliche Dasein erhalte nicht durch dieses seine Gestalt, sondern alles liege in unsern eigenen Händen, da wir sowohl das Gute, was uns zuteil wird, selbst verursachen, als auch das Übel infolge unseres verkehrten Willens erfahren“[3]).

---

[1]) Bell. II 163 ff. Φαρισαῖοι . . . εἱμαρμένῃ τε καὶ θεῷ προσάπτουσιν πάντα, καί τὸ μὲν πράττειν τὰ δίκαια καὶ μὴ κατὰ τὸ πλεῖστον ἐπὶ τοῖς ἀνθρώποις κεῖσθαι, βοηθεῖν δὲ εἰς ἕκαστον καὶ τὴν εἱμαρμένην . . . Σαδδουκαῖοι δὲ τὴν μὲν εἱμαρμένην παντάπασιν ἀναιροῦσιν καὶ τὸν θεὸν ἔξω τοῦ δρᾶν τι κακὸν ἢ ἐφορᾶν τίθενται· φασὶν δ' ἐπ' ἀνθρώπων ἐκλογῇ τό τε καλὸν καὶ τὸ κακὸν προκεῖσθαι καὶ κατὰ γνώμην ἑκάστου τούτων ἑκατέρῳ προσιέναι. [Unbegreiflicherweise hat Niese in der Angabe, Gott tue nichts Böses, dies Wort streichen wollen (κακὸν *fort. spurium*) und dadurch den Gott der Saddukaeer in der Tat zu dem der Epikureer gemacht!]

[2]) Arch. XVIII 13 πράσσεσθαί τε εἱμαρμένῃ τὰ πάντα ἀξιοῦντες οὐδὲ τοῦ ἀνθρωπείου τὸ βουλόμενον τῆς ἐπ' αὐτοῖς ὁρμῆς ἀφαιροῦνται, δοκῆσαν τῷ θεῷ κρίσιν (einige Handschr. κρᾶσιν) γενέσθαι καὶ τῷ ἐκείνης βουλευτηρίῳ (var. τῶν . . . βουλευτηρίων) καὶ τῶν ἀνθρώπων τῷ ἐθελήσαντι (var. τὸ ἐθελῆσαν) προσχωρεῖν μετ' ἀρετῆς ἢ κακίας. Der Schlußpassus ist, ganz abgesehn von den Varianten, mit Sicherheit nicht übersetzbar; ἐκείνης kann sich kaum auf etwas anderes als auf die εἱμαρμένη beziehn; κρᾶσιν ist gewiß nicht richtig, sondern ein Versuch das Verständnis zu erleichtern.

[3]) Arch. XIII 172 οἱ μὲν οὖν Φαρισαῖοι τινὰ καὶ οὐ πάντα τῆς εἱμαρμένης ἔργον εἶναι λέγουσιν, τινὰ δ' ἐφ' ἑαυτοῖς ὑπάρχειν συμβαίνειν τε καὶ μὴ γίνεσθαι. τὸ δὲ τῶν Ἐσσηνῶν γένος πάντων τὴν εἱμαρμένην κυρίαν ἀποφαίνεται . . . Σαδδουκαῖοι δὲ τὴν μὲν εἱμαρμένην ἀναιροῦσιν οὐδὲν εἶναι ταύτην ἀξιοῦντες οὐδὲ κατ' αὐτὴν τὰ ἀνθρώπινα τέλος λαμβάνειν, ἅπαντα δὲ ἐφ' ἡμῖν κεῖσθαι, ὡς καὶ τῶν ἀγαθῶν αἰτίους ἡμᾶς γινομένους καὶ τὰ χείρω παρὰ τὴν ἡμετέραν ἀβουλίαν λαμβάνοντας.

Die Haltung der Saddukaeer entspricht durchaus ihren Grundsätzen. In der Schrift steht nichts von Prädestination; wohl aber sind die Menschen selbst schuld an ihrem Schicksal, die Frömmigkeit und „Gerechtigkeit" wird belohnt, die Sünde zieht die Strafe über den einzelnen und das gesamte Volk herbei. Diese Strafe, die von Gott verhängte Heimsuchung ist natürlich nichts Böses, was Gott begeht, sondern die gerechte Vergeltung des menschlichen Tuns; die Willensfreiheit ist durchweg die Voraussetzung. Danach werden sie auch die Stellen erklärt haben, wo nach der Schrift Jahwe parteiisch und ungerecht verfährt oder sein Zorn ohne äußeren Anlaß entbrennt — ein ethisches Motiv dafür ließ sich jederzeit auftreiben, wie das die jüdischen und christlichen Exegeten bis auf den heutigen Tag tun, da die wörtliche Auffassung von dem geläuterten sittlichen Gefühl nicht mehr ertragen werden kann. In solchen Fällen werden auch die Saddukaeer dem Buchstaben Gewalt angetan haben, um den Satz aufrecht zu erhalten, „daß Gott nichts Böses tut oder durch seine Vorsicht zuläßt". Wie sich aber die Willensfreiheit und die Existenz sowohl des Bösen wie des Übels mit der Allmacht, Weisheit und Güte des Schöpfergottes verträgt, darüber gibt die Schrift keinen Aufschluß, und darüber nach menschlicher Art zu grübeln hat der Mensch keinen Anlaß. Sein Geschick erfüllt sich auf Erden nach seinem Willensentschluß, der wieder durch die richtige Erkenntnis des Gesetzes bestimmt wird; von einer Vergeltung in einem zukünftigen Leben weiß die Schrift nichts, mit dem Tode ist wie sein körperliches so auch sein geistiges Dasein zu Ende, höchstens daß man, gelegentlichen Andeutungen der Schrift folgend, ein bewußtloses Fortdämmern der Seele im Sche'ol angenommen haben mag. Der Satz, den die jüdische Tradition[1]) dem Ṣadoq und Boethos in den Mund legt, sie hätten aus dem Gebot des Antigonos von Soko, man solle nicht, wie Knechte, dem Herrn um des Lohns willen, sondern ohne Rücksicht auf Lohn aus Gottesfurcht dienen, gefolgert, daß es kein kommendes Leben und keine Auferstehung der Toten gebe, wird die saddukaeische Lehre und die in der Diskussion verwendeten Argumente ganz richtig wiedergeben; nur wird hier natürlich die Auferstehung und das Totengericht fälschlich als die wahre

[1]) Abot des Rabbi Natan, s. o. S. 291, 2.

und ursprüngliche Lehre der Schrift, die saddukaeische als eine aus Mißdeutung entsprungene Ketzerei dargestellt.

In Wirklichkeit liegt die Sache gerade umgekehrt. Die Saddukaeer sind auf dem Standpunkt der Schriftgelehrsamkeit des dritten Jahrhunderts stehn geblieben; Werke wie die Weisheit des Jesus Sirach oder die Chronik und die gleichartigen Schriften[1]) wären, wenn man die spätere Terminologie schon in diese Zeit hineintragen dürfte, durchaus als saddukaeisch zu bezeichnen, im Gegensatz zu Daniel und der S. 44 ff. und 167 ff. besprochenen Literatur. Aber eben weil sie einen weiteren Fortschritt nicht mitmachen wollen, sondern schroff ablehnen, ist die Entwicklung über sie hinweggeschritten.

Die Pharisaeer dagegen konnten der Frage nach Prädestination und Willensfreiheit nicht aus dem Wege gehn. Da ist es ihnen ergangen wie der Mehrzahl der christlichen Theologen. Gott kennt und bestimmt das Schicksal jedes einzelnen Menschen, die Frommen und zur Seligkeit Bestimmten sind von ihm auserwählt, wie die Gemeinde der Damaskusschrift oder die ἐκλεκτοὶ δίκαιοι, zu denen Henoch redet; wenn Paulus lehrt, daß die Erlösung durch die Annahme des Glaubens durchaus und ausschließlich auf der freien Gnade Gottes beruhe[2]), steht er durchaus auf pharisaeischem Boden. „Wen Gott will, dessen erbarmt er sich, wen er will, den verhärtet er“[3]). Aber vor der logischen Konsequenz aus der Allmacht und Allwissenheit des Schöpfers, welche die Essaeer ebenso wie die Muslimen und die Kalvinisten gezogen haben, scheuten sie doch zurück; denn die absolute Prädestination hebt wie die Willensfreiheit und damit die Verantwortlichkeit der Menschen so die Güte Gottes auf und verwandelt, zumal da sie an die Auferstehung und die Belohnungen und Bestrafungen im Jenseits glauben, seine Gerechtigkeit in die Willkür eines Despoten, der nach seinem Belieben die einen zu ewiger Seligkeit, die andern zu ewiger Qual schafft. So ergriffen sie einen Mittelweg, den man, wenn ich die

[1]) In den hier berührten Fragen stimmen sie nicht nur mit den Proverbien, sondern ebenso mit Hiob und der Mehrzahl der Psalmen völlig überein; nur fehlt bei den Epigonen der Geist, der in diesen Schriften lebt.

[2]) Röm. 9, 5 ff. 22 f., vgl. 8, 28 ff. 11, 5 f.

[3]) Röm. 9, 18 ὃν θέλει ἐλεεῖ, ὃν δὲ θέλει σκληρύνει.

Terminologie der Dogmatik recht verstehe, etwa als synergistisch bezeichnen kann: allerdings kennt und regiert Gott das Schicksal der Menschen, das von Ewigkeit her zwar nicht durch ein blindes Schicksal, wie bei den Stoikern[1]), wohl aber durch die göttliche Vorsehung bestimmt ist; für den Einzelfall aber muß dem immer der freie Wille des Menschen entgegenkommen, der vor die Wahl gestellt ist und sich entscheiden kann und dessen Verantwortung daher nicht aufgehoben werden kann. „Alles ist erschaut (vorhergesehn), aber die Freiheit (die Erlaubnis zur Wahl) ist gegeben," so faßt Rabbi ʿAqîba (Anfang des zweiten Jahrhunderts n. Chr.) die pharisaeische Lehre in voller Übereinstimmung mit Josephus in einem prägnanten Ausspruch zusammen[2]).

Ganz eingehend wird dies Problem im vierten Ezrabuch, dem Werk eines ernst mit den grundlegenden Fragen ringenden Juden aus der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems durch die Römer, behandelt[3]). Er stellt die Frage, warum Gott die Sünde Adams und der folgenden Generationen nicht gehindert, warum er „ihnen nicht das böse Herz genommen habe, auf daß das Gesetz in ihnen Frucht bringe". Besser wäre es, nicht geboren zu sein, als nun in Sünden leben und leiden zu müssen, ohne zu wissen, weshalb. Furchtbar drückt ihn das Bewußtsein, nach dem Tode ins Gericht zu müssen, und die entsetzliche Tatsache, daß viele geschaffen sind, aber nur wenige gerettet werden, daß die überwältigende Mehrzahl der Menschen zu ewiger Pein bestimmt ist. Das verbindet sich mit der Frage um das Schicksal seines Volks, dem Gott doch die Verheißung gegeben hat, die er noch immer nicht erfüllt, statt deren er immer neue Heimsuchungen über dasselbe verhängt. Die Antwort,

---

[1]) Es ist durchaus begreiflich, daß Josephus den stoischen Terminus εἱμαρμένη braucht; aber mit der jüdischen Vorstellung deckt er sich nicht, ebenso wie dieser die dann von den Stoikern angenommene Verbindung mit der Astrologie völlig fern liegt. Ebenso ist das jüdische und christliche [und ebenso das zoroastrische] Weltgericht durch das Feuer und die darauf folgende Herstellung der idealen Welt etwas ganz anderes als die rein materialistisch gedachte, mechanisch sich vollziehende ἐκπύρωσις und ἀποκατάστασις der Stoiker.

[2]) Abot 3, 14 (vgl. Schürer II³ 394) הכל צפוי והרשות נתונה. Dem entspricht die Auffassung in den Psalmen Salomons, s. u. S. 318.

[3]) In vortrefflicher Weise hat Gunkel in Kautzsch' Apokryphen II dies Werk übersetzt und erläutert und seinen Gedankeninhalt entwickelt.

die er zu geben weiß und mit der er sich beruhigen muß, ist keine andere als die im Hiob: Gottes Wege sind unerforschlich und den Menschen unerkennbar; er kann seinen Schöpfer nicht zur Verantwortung ziehn, ihm bleibt nichts, als sich zu fügen. „Du also frage nicht weiter, wie die Gottlosen gemartert, sondern forsche darüber, wie die Gerechten erlöst werden sollen." Mit derselben, im übrigen bereits aus den Propheten entnommenen Argumentation sucht Paulus Gott gegen den Vorwurf der Ungerechtigkeit in Schutz zu nehmen[1]).

Über die Auferstehungslehre der Pharisaeer berichtet Josephus im Bellum[2]): „sie glauben, daß jede Seele unvergänglich sei, daß aber nur die der Guten in einen andern Leib übergehe, die der Schlechten dagegen ewiger Strafe verfalle". Scheinbar wird ihnen hier eine Seelenwanderungslehre zugeschrieben, die doch dem Judentum immer völlig fremd geblieben ist und an die auch Josephus nicht gedacht haben kann. Was er sagen wollte, ist vielmehr, daß nur die Seelen der Guten, d. i. der „Gerechten" oder Frommen in einem verklärten Leibe auferstehn und ins Paradies eingehn; er hat sich aber gescheut, den Ausdruck „Auferstehung des Leibes (Fleisches)" zu brauchen, da diese Lehre, wie das Schicksal des Paulus in Athen und der auch unter den von ihm bekehrten Korinthern weit verbreitete Zweifel an der Realität der ἀνάστασις τῶν νεκρῶν (Korinther I 15, 12 ff.) zeigt, der gebildeten Welt, für die er schreibt, besonders anstößig und widersinnig erschien, und kommt so zu dem „Übergehn in einen andern Leib". An einer späteren Stelle hat er zwar auch das Wort „Auferstehung" vermieden, aber sich im übrigen zutreffender ausgedrückt: „sie glauben, daß die Seelen eine unsterbliche Kraft besitzen und daß unter der Erde Strafen und Belohnungen denen zuteil werden, die im Leben Tugend oder Schlechtigkeit geübt haben, und daß den einen ewiges Gefängnis bestimmt sei, den andern die Erholung des Wiederauflebens"[3]). Das Wesentliche ist, daß die wirkliche Auferstehung

[1]) Röm. 9, 14 τί οὖν ἐροῦμεν; μὴ ἀδικία παρὰ τῷ θεῷ; μὴ γένοιτο. κτλ.

[2]) Bell. II 163 ψυχήν τε πᾶσαν μὲν ἄφθαρτον, μεταβαίνειν δὲ εἰς ἕτερον σῶμα τὴν τῶν ἀγαθῶν μόνην, τὰς δὲ τῶν φαύλων ἀϊδίῳ τιμωρίᾳ κολάζεσθαι.

[3]) Arch. XIII 14 ἀθάνατον τε ἰσχὺν ταῖς ψυχαῖς πίστις αὐτοῖς εἶναι καὶ ὑπὸ χθονὸς δικαιώσεις τε καὶ τιμὰς οἷς ἀρετῆς ἢ κακίας ἐπιτήδευσις ἐν τῷ βίῳ γέγονεν, καὶ ταῖς μὲν εἱργμὸν ἀίδιον προστίθεσθαι, ταῖς δὲ ῥαστώνην τοῦ ἀναβιοῦν. Genau so äußern sich die pharisaeischen Psalmen Salomos, s. u. S. 318.

keineswegs universell ist, sondern wie bei Daniel, wenn auch in erweitertem Umfang, nur den Gesetzestreuen zukommt, während die Seelen der Sünder der ewigen Pein in der Unterwelt anheimfallen. An dieser Unterscheidung hat das Judentum festgehalten[1]), und in der christlichen Lehre kreuzt sie sich mit der von der allgemeinen Auferstehung in dem Glauben, daß das ewige Leben nur den Gläubigen und Tugendhaften zuteil wird, den Ungläubigen und Sündern dagegen mit der Pein im Höllenfeuer zugleich der ewige Tod. Die Auferstehung der Toten ist eben zwar, wie Paulus bei den Verhandlungen in Jerusalem sagt, nach pharisaeischer Lehre die „aus der unseren Vätern von Gott gegebenen Verheißung abgeleitete Hoffnung, zu der unser Zwölfstämmevolk durch angespannten Dienst bei Nacht und Tag zu gelangen hofft", aber zugleich eine Wundertat Gottes[2]).

Im Volk ist der zuerst bei Daniel auftauchende Glaube völlig durchgedrungen, daß die durch den Tod bewährte Gesetzestreue, das Martyrium oder der Tod auf dem Schlachtfeld im Kampf gegen die Ungläubigen, die Auferstehung sichert und den Eintritt ins

---

[1]) Weber, Jüd. Theol. 390 ff.: „Die Auferstehung ist ein Vorzug Israels"; sie ist „ein Fundamentalartikel Moses, kommt aber nur den Gerechten zu". „Die Ungelehrten (die 'Amme ha'arṣot) werden nicht auferstehn", ebensowenig die Kuthaeer (Samariter) und die Heiden. Ob die Höllenqualen im Gehinnom ewig dauern oder ob die Seelen hier endlich völlig vernichtet werden, darüber schwanken die Ansichten. — Auch im Henoch wird beim Endgericht die Auferstehung zum seligen Leben nur den Gerechten und Heiligen zuteil, während die Sünder und Ungläubigen zur Vernichtung bestimmt sind (cp. 51 ff. 62 ff.). In den Psalmen Salomos fallen die Sünder, d. i. die Saddukaeer, ihrem Glauben gemäß dem ewigen Tode anheim (s. u. S. 318). Im Mischnatraktat Sanhedrin (herausg. von Strack) heißt es 10, 1: „Dies sind die, welche keinen Anteil an der zukünftigen Welt haben: wer sagt: es gibt keine Auferstehung, und: die Tora ist nicht von Gott, und die Epikureer" (dann folgen noch weitere Kategorien einzelner Sünder). In der syrischen Baruchapokalypse dagegen ist die leibliche Auferstehung der Toten ganz universell (c. 49 ff.); die Verwandlung der Leiber der Frommen wie der Gottlosen, an denen alsdann ihr Schicksal auch äußerlich kenntlich wird, wird in ganz derselben Weise geschildert, wie in den parsischen Schriften (vgl. o. S. 68).

[2]) Act. 26, 6 καὶ νῦν ἐπ' ἐλπίδι τῆς εἰς τοὺς πατέρας ἡμῶν ἐπαγγελίας γενομένης ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἕστηκα κρινόμενος, εἰς ἣν τὸ δωδεκάφυλον ἡμῶν. ἐν ἐκτενείᾳ νύκτα καὶ ἡμέραν λατρεῦον ἐλπίζει καταντῆσαι ... τί ἄπιστον κρίνεται παρ' ὑμῖν, εἰ ὁ θεὸς νεκροὺς ἐγείρει; ebenso 23, 6 περὶ ἐλπίδος καὶ ἀναστάσεως νεκρῶν κρίνομαι.

Paradies eröffnet — ein Glaube, der dann sowohl im Christentum wie im Islâm zu gewaltiger Wirkung gelangt ist. Aber nicht minder hat er sich im Judentum bewährt, bis zu dem unerschütterlichen Ausharren im letzten Verzweiflungskriege gegen Rom. Das hebt Tacitus hervor, der in einer auch sonst sehr bezeichnenden Schilderung die seltsamen Widersprüche im Wesen der Juden darlegt, wie sie dem ihren Anschauungen völlig fremd gegenüberstehenden Beobachter entgegentreten: Ihre Macht ist teils dadurch gewachsen, daß die schlechtesten Elemente sich ihnen anschlossen, teils „weil sie untereinander hartnäckig zusammenhalten und zu mitleidiger Hilfe bereit sind; gegen alle andern dagegen herrscht feindseliger Haß. Mahl und Lager halten sie von ihnen getrennt, und obwohl sie ein der Wollust äußerst ergebenes Volk sind, enthalten sie sich des Beischlafs mit Stammfremden; unter ihnen selbst ist alles gestattet[1]). Die Beschneidung haben sie eingeführt, um sich durch das Unterscheidungszeichen kenntlich zu machen[2]); wer zu ihnen übertritt, muß dasselbe tun, und nichts wird ihnen eher eingetränkt, als die Götter zu verachten, das Vaterland abzustreifen, Eltern, Kinder, Brüder gering zu schätzen. Dagegen trägt man Sorge, die Bevölkerung zu vermehren: denn es ist Sünde, einen der Nachgeborenen zu töten (vgl. o. S. 29), und die Seelen der im Treffen oder durch Hinrichtung" – natürlich im Dienste der Religion — „Umgekommenen halten sie für unsterblich; daher stammt die Liebe zur Fortpflanzung und die Verachtung des Todes"[3]).

[1]) Das ist natürlich nicht zutreffend, obwohl Übertretungen des Gesetzes auf diesem Gebiet sehr oft vorgekommen sein werden.

[2]) Das trifft sachlich völlig zu; seit dem Exil ist die Beschneidung neben Sabbat und Enthaltung von Schweinefleisch das Merkmal (אות) der Juden in der Diaspora. Für ihre eigentliche Heimat freilich gilt das, wie der Barnabasbrief 9, 6 hervorhebt, nur in beschränktem Maße: „denn auch jeder Syrer und Araber und alle Götzenpriester sind beschnitten, ebenso die Aegypter", so daß die Beschneidung in Wirklichkeit garnicht die σφραγίς des Volkes ist. Der Verfasser behauptet daher, daß die wörtliche Befolgung des Gesetzes ein arges Mißverständnis seines geheimen, auf Jesus deutenden Sinnes sei, ebenso wie die Enthaltung vom Schweinefleisch.

[3]) Tacitus Hist. V 5: „Die von Moses eingeführten Riten *antiquitate defenduntur; cetera instituta, sinistra foeda, pravitate valuere. Nam pessimus quisque spretis religionibus patriis tributa et stipes illuc congerebant; unde auctae Iudaeorum res, et quia apud ipsos fides*

Das ist der Eindruck, den das pharisaeische Judentum auf fremde Beobachter machen mußte.

Die Bürgerkriege und der Untergang des hasmonaeischen Reichs. — Die Psalmen Salomos

Für den weiteren Verlauf der jüdischen Geschichte ist das entscheidende Moment, daß das Gesetz einen selbständigen jüdischen Staat nicht kennt und nicht duldet. Es ist unter der Fremdherrschaft entstanden und hat diese zur Voraussetzung; ein Wandel tritt erst ein, wenn Gott selbst ans Werk geht und statt des Reichs der Heiden das Reich Israels unter seinem Gesalbten aufrichtet. Eben das endlose Interimistikum bis dahin auszufüllen, die Wiederkehr der vollen Gnade und das Auftreten des Messias durch peinliche Gesetzesbefolgung vorzubereiten, ist das Gesetz bestimmt. Aber selbständig, nach eigenem Ermessen zu handeln, ist ein Vorgreifen vor den unerforschlichen Ratschluß Gottes und frevelhafte Ver-

---

obstinata, misericordia in promptu, sed adversus omnes alios hostile odium. Separati epulis, discreti cubilibus, proiectissima ad libidinem gens alienigenarum concubitu abstinent: inter se nihil illicitum. circumcidere genitalia instituerunt, ut diversitate noscantur. transgressi in morem eorum idem usurpant; nec quicquam prius inbuuntur quam contemnere deos, exuere patriam, parentes liberos fratres vilia habere. augendae tamen multitudini consulitur: nam et necare quemquam ex agnatis nefas, animosque proelio aut suppliciis peremptorum aeternos putant: hinc generandi amor et moriendi contemptus. Er schließt daran die Bemerkung, daß sie die Leichen nicht verbrennen, sondern bestatten, wie die Aegypter, *eademque cura et de infernis persuasio,* was ja gleichfalls in allem wesentlichen durchaus zutrifft, wenn sie auch das aegyptische Balsamierungsritual nicht haben — die Konservierung der Leiche ist bei beiden als Voraussetzung der Auferstehung erforderlich —; dagegen sei die Religion das Gegenteil der aegyptischen. — Der Glaube, daß im Gegensatz zu der indifferenten Masse nur den ausgezeichneten Persönlichkeiten und besonders den im Kriege Gefallenen ein seliges Los, eine wirkliche Unsterblichkeit beschieden sei, findet sich bekanntlich auch sonst vielfach. Vgl. z. B. Cicero im Somnium Scipionis (nach Posidonios). Bei Josephus Bell. VI 47 f. redet Titus zu den Soldaten: τίς γὰρ οὐκ οἶδε τῶν ἀγαθῶν ἀνδρῶν ὅτι τὰς μὲν ἐν παρατάξει ψυχὰς σιδήρῳ τῶν σαρκῶν ἀπολυθείσας τὸ καθαρώτατον στοιχεῖον αἰθὴρ ξενοδοχῶν ἄστροις ἔγκαθιδρύει und sie werden zu δαίμονες ἀγαθοὶ καὶ ἥρωες εὐμενεῖς für ihr Nachkommen, während die übrigen, auch wenn sie noch so rein sind, νὸξ ὑπόγειος ἀφανίζει καὶ λήθη βαθεῖα δέχεται.

messenheit, die notwendig eine neue Heimsuchung bewirkt, wie das die Überarbeitung der Geschichte sowohl im Königsbuch wie in der weiteren midraschischen Ausmalung und Umdichtung lehrt, von der die Chronik einen Niederschlag bildet; wo in alter Zeit Israel Segen und Macht besessen hat, verdankt es das nicht seiner eigenen Kraft und Einsicht, sondern dem unmittelbaren Eingreifen Gottes, der mit Absicht die Wege verschmäht, welche die Menschen ergreifen würden: das Volk und seine Führer und Könige sind dabei vollständig passiv, lediglich Werkzeuge Gottes ohne eignen Willen.

Der neue Staat dagegen und seine Beherrscher müssen die Politik fortdauernd nach eignem Ermessen betreiben; sie können nicht warten, bis Gott ihnen ein untrügliches Zeichen gibt, sie können überhaupt, auch wenn sie wollen, das Gesetz und die Worte der Propheten garnicht überall beobachten; weltliche Motive müssen für sie maßgebend sein, wenn sie sich im Kampf um die Macht behaupten wollen. Die vom Gesetz geforderte Theokratie ist mit dem Bestehn eines irdischen Staats nicht vereinbar, der Konflikt ist unvermeidlich und andauernd gegeben, bei jedem größeren oder oft ganz kleinlichen Anlaß. Es kommt hinzu, daß die hasmonaeische Dynastie, deren Erhebung zum Hohenpriestertum schon von recht problematischer Legitimität war, mit der Usurpation des Königtums vollends selbst die Grundlage aufgegeben hatte, auf der ihre Stellung beruhte, und daß ihr Gebaren in der Tat nichts weniger als gottselig war, sondern immer mehr in irdische Gelüste und wilde Intrigen entartete. So erwächst eine ständige religiöse Opposition eben in den Kreisen, auf die die Erhebung sich anfangs gestützt hatte. Gewiß gab es wie allezeit so auch bei den Juden gar manche, welche sich den gegebenen Tatsachen fügten und mit ihnen auszukommen suchten, und andere, die sich den Herrschern wirklich mit Enthusiasmus anschlossen als den von Gott berufenen Vorkämpfern des Gesetzes. Derartige Stimmungen haben in manchen Psalmen, die wohl mit Recht in diese Zeit gesetzt werden, Ausdruck gefunden. Johannes Hyrkanos, der die Unabhängigkeit des Staats definitiv begründet hat, „ist im Talmud mit Glorie umgeben, ein altes Targum schiebt seinen Namen im Segen Moses' Deut. 33, 11 ein und bezieht den Segenswunsch für Lewi speziell auf ihn: ‚mögen die Feinde des Hohenpriesters Jochanan nicht bestehn'!"[1]) Man er-

[1]) Wellhausen, Israel. und jüd. Gesch. 229.

zählte denn auch von ihm, daß er mit göttlichen Offenbarungen begnadet worden sei und die Gabe der Prophetie erhalten habe[1]). Eine im einzelnen nicht überall mit Sicherheit deutbare Vision über die Geschichte des Volks von der Weltschöpfung an im Henochbuch (85—90) scheint in ihm den Abschluß der Entwicklung zu sehn, auf den das Weltgericht unmittelbar folgt. In Wirklichkeit begann unter ihm der Konflikt, der dann dauernd geblieben ist.

Es ist begreiflich, daß die Saddukaeer, die ihre Hauptstütze in der geistlichen und weltlichen Aristokratie hatten, im allgemeinen bereit waren, mit der Regierung zu gehn und so die Macht zu behaupten oder zu gewinnen. Auch unter den Pharisaeern werden nicht wenige den bestehenden Zustand als von Gott verhängt geduldig hingenommen haben, wie ehemals die Chasidaeer; lag doch eine politische Betätigung ihren Prinzipien ganz fern. Aber daneben gab es immer Heißsporne, denen jede Konzession eine Sünde war; und sie fanden weithin Resonanz bei den Massen, zumal die ununterbrochenen verheerenden Kriege, die starke, zum Teil durch Aushebungen, zum Teil wie unter David und seinen Nachfolgern aus Ausländern gebildete Armee, die Bedürfnisse der Verwaltung und des Hofs wie ehemals einen schweren Steuerdruck schaffen mußten und man von dem geträumten Ideal materieller Glückseligkeit trotz allen Eifers für das Gesetz weiter denn je entfernt war. So kam es schon unter ihm zu einem Aufstand, der gewaltsam unterdrückt werden mußte[2]).

Als Anlaß wird erzählt, daß bei einem Gastmahl auf seine Aufforderung, die Pharisaeer sollten ihn zurechtweisen, wenn er etwas

---

[1]) Joseph. Arch. XIII 282. 300. 322 = Bell. I 69. Die von Josephus berichteten Vorgänge — Hyrkanos erfährt den Sieg seiner Söhne über Antiochos Kyzikenos an demselben Tage durch eine göttliche Stimme im Tempel und sieht das Schicksal seiner Söhne voraus — kehren ganz ebenso in zahlreichen heidnischen Erzählungen wieder, wo sie dann in der Kaiserzeit gewöhnlich auf Astrologie zurückgeführt werden, so bei Tiberius.

[2]) Jos. Bell. I 67 πρὸς δὲ τὰς εὐπραγίας αὐτοῦ τε Ἰωάννου καὶ τῶν παίδων φθόνος ἐγείρει στάσιν τῶν ἐπιχωρίων, καὶ πολλοὶ κατ' αὐτῶν συνελθόντες οὐκ ἠρέμουν, μέχρι καὶ πρὸς φανερὸν πόλεμον ἐκριπισθέντες ἥττῶνται. In der Archaeologie ist davon nur der Anfang (XIII 288 Ὑρκανῷ δὲ φθόνον ἐκίνησεν παρὰ τῶν Ἰουδαίων ἡ εὐπραγία) und der Schluß (299 Ὑρκανὸς δὲ παύσας τὴν στάσιν) stehn geblieben, das übrige ist durch die ausführliche Erzählung von seinem Konflikt mit den Pharisaeern weggefallen.

Ungesetzliches tue, einer von ihnen, Eleazar, verlangt habe, er solle das Hohenpriestertum niederlegen und sich auf die weltliche Herrschaft beschränken, da seine Mutter unter Antiochos Epiphanes in Gefangenschaft geraten und daher unrein sei[1]). Als die Pharisaeer ihn darauf nicht, wie Hyrkanos erwartete, zum Tode, sondern nur zur Geißelung und Gefangensetzung verurteilen wollten, sei der König, der bis dahin auf ihrer Seite stand, zu den Saddukaeern übergetreten. Das ist anekdotisch zugespitzt; aber der Kernpunkt, die Illegitimität des hasmonaeischen Hohenpriestertums, tritt deutlich hervor. Darin waren die Saddukaeer konniventer; sie sahn in der hohenpriesterlichen Dynastie, die durch einen feierlichen Beschluß der Gemeinde eingesetzt war, ihr natürliches Oberhaupt; umgekehrt war für die Dynastie entscheidend, daß die pharisaeischen Grundsätze sie in unerträgliche Fesseln eingeschnürt haben würden. So hat Hyrkanos die aus der Tradition abgeleiteten Forderungen der Pharisaeer als nicht schriftgemäß verworfen und ist gegen ihre Befolgung eingeschritten[2]).

Hyrkanos' Söhne Aristobul I. (104) und Alexander Jannaeos (103—77) blieben in den Bahnen ihres Vaters. Das hat dann unter Jannaeos zweimal zu einem Aufstande geführt. Beim Laubhüttenfest wurde er, als er am Altar amtierte, von der Menge mit Zitronen beworfen. Da ließ er seine pisidischen und kilikischen Söldner einhauen; in dem Blutbad sollen 6000 Menschen umgekommen sein[3]). Als er dann, nach anfänglichen Erfolgen, um 88 v. Chr. durch den Nabataeerkönig Obodas eine schwere Niederlage erlitt, glaubte man den Moment gekommen, das verhaßte Joch abzuschütteln. Jannaeos geriet in große Bedrängnis, sein Versuch zu verhandeln wurde schroff abgewiesen und sein Tod gefordert. Die Aufständischen fanden Hilfe bei Demetrios III. Eukairos, dem von den

[1]) Auf Grund von Lev. 21, 7. 14; vgl. Jos. Arch. III 276. c. Ap. I 34 ff. Josephus XIII 292 behauptet, die Beschuldigung sei falsch gewesen. Gegen Alexander Jannaeos wird der Vorwurf wiederholt XIII 372.

[2]) Bei Josephus Arch. XIII 296 (vgl. 408) wird das, schwerlich mit Recht, so formuliert, daß Hyrkanos die ursprünglich auch von ihm anerkannten Satzungen der Pharisaeer nach seinem Übertritt zu den Saddukaeern abgeschafft habe: ὥστε ... τὰ ὑπ' αὐτῶν κατατεθέντα νόμιμα τῷ δήμῳ καταλύσαι καὶ τοὺς φυλάττοντας αὐτὰ κολάσαι; daraus entsteht der Haß gegen ihn und seine Söhne bei dem πλῆθος.

[3]) Bell. I 88 = Arch. XIII 372.

Aegyptern unterstützten seleukidischen Prätendenten, der in Damaskus residierte, und dieser brachte dem Jannaeos bei Sichem eine vernichtende Niederlage bei. Aber wie es scheint, hat er dann versucht, seine Herrschaft über Judaea auszudehnen; jedenfalls trat eine ansehnliche Schar von Juden, angeblich 6000, die sich des Bündnisses mit dem Landesfeind schämen mochte, zu dem Erben der Befreier über und schaffte ihm wieder Luft[1]). Sechs Jahre lang hat der Bürgerkrieg gedauert. Er wurde von beiden Seiten mit demselben wilden Fanatismus geführt wie später der letzte Kampf gegen Rom; nicht weniger als 50 000 Juden sollen in ihm den Tod gefunden haben. Schließlich wurde Jannaeos des Widerstands Herr; auch der Nabataeerfürst, dem die Aufständischen das Ostjordanland überließen[2]), konnte ihnen nicht helfen. Die letzte Rebellenschar, 800 an Zahl, die bei der Erstürmung ihrer Feste in seine Hände fiel, hat Jannaeos in Jerusalem, während er selbst mit seinem Harem ein Gelage hielt, kreuzigen, ihre Weiber und Kinder vor ihren Augen abschlachten lassen (um 82 v. Chr.). Da haben alle, die zu den Aufständischen gehalten hatten, etwa 8000 Mann, die Stadt verlassen und wie die unterliegenden Parteien in den griechischen Bürgerkriegen des vierten und dritten Jahrhunderts oder in Italien in den Kämpfen der Guelfen und Ghibellinen und der Usurpatoren in der Fremde als Exulanten und Banditen ihr Leben zu fristen gesucht.

Es wäre verkehrt, wollte man in den Aufständischen und ihren Führern Pharisaeer sehn; denn die Pharisaeer sind eine theologische Schule (und daher zugleich eine Rechtsschule), nicht eine Partei der politischen Aktion. Wohl aber wird im Anschluß an sie eine extreme Richtung derselben Art wie später die Zeloten und Siccarier sich gebildet haben, die selbst Hand ans Werk legen und aus ihren Lehren die vollen Konsequenzen ziehn wollte, also ähnlich zu ihnen stand, wie ein Jahrhundert vorher die Anhänger der Makkabaeer

[1]) Jos. Bell. I 95 = Arch. XIII 379 gibt als Motiv κατὰ οἶκτον τῆς μεταβολῆς. Solche jähe Wandlungen der Stimmung sind in derartigen Kämpfen ganz gewöhnlich; sie kehren ebenso z. B. in der Geschichte des Dionysios und vor allem des Agathokles oder in den französischen Religionskriegen wieder. — Demetrios hat sich dann gegen seinen Bruder Philippos in Beroea gewendet und ist dem Araberhäuptling Azizos und einem parthischen Statthalter erlegen.

[2]) Jos. Arch. XIII 382.

zu den Chasidaeern; und nicht zweifelhaft ist, daß die Sympathien der Pharisaeer auf dieser Seite gestanden haben.

Solange ein energischer und skrupelloser Krieger wie Jannaeos das Regiment in Händen hatte, konnte er die pharisaeische Richtung niederhalten. Aber als nach dreijährigem Siechtum am Wechselfieber sein Leben mitten im Feldzuge im Gebiet von Gerasa (s. o. S. 277) zu Ende ging (77 v. Chr.), mit Hinterlassung von zwei Söhnen, von denen der ältere, Hyrkanos II., dürftig begabt und willensschwach, der jüngere, Aristobulos, zwar ehrgeizig und daher mit dem Bruder verfeindet war, aber für die Nachfolge nicht in Betracht kommen konnte, erkannte er, daß ein Einlenken geboten sei, wenn die Dynastie erhalten werden sollte. So gab er seiner Gemahlin Alexandra (Salome) den Rat, sich den Pharisaeern in die Arme zu werfen und dadurch die Sympathien der Masse wiederzugewinnen. Sie hat den Rat befolgt und damit so vollständigen Erfolg erzielt, daß die Pharisaeer dem Jannaeos sogar eine glänzende Leichenfeier bewilligten. Dafür übernahmen sie jetzt das Regiment im Innern; Hyrkanos wurde als Hoherpriester anerkannt, während Alexandra als Königin — als solche hat sie auch zweisprachige Münzen geprägt — die äußere Politik und das Heerwesen leitete. Die Reaktion gelangte zu vollem Siege; Hyrkanos war ein willenloses Werkzeug in den Händen der Pharisaeer. Im Synedrion erlangten sie das Übergewicht — eine spätere jüdische Tradition erzählte, wie ihr Führer Simon ben Schetach unter der Königin Salome die Saddukaeer durch seine Art zu diskutieren aus demselben verdrängt habe[1]) —; die pharisaeischen Satzungen wurden für rechtsverbindlich erklärt, die entgegenstehenden Verordnungen des Hyrkanos aufgehoben[2]). Damit ist die Gesetzesbefolgung

[1]) Leszynsky, Sadduzaeer S. 84. So sekundär diese Tradition (im Scholion zu einer Notiz in der Megillat Taanit: „am 28. Tebet tagte die Versammlung gemäß dem Gesetz“) ist, so bewahrt sie doch noch eine abgeblaßte Erinnerung an die wirklichen Vorgänge.

[2]) Arch. XIII 408 καὶ εἴ τι καὶ τῶν νομίμων Ὑρκανὸς κατέλυσεν ὧν εἰσήνεγκαν οἱ Φαρισαῖοι κατὰ τὴν πατρῴαν παράδοσιν, τοῦτο πάλιν ἀποκατέστησεν. Bell. I 108 steht dafür: (Ἀλεξάνδρα) ἠκρίβου μάλιστα τοῦ νόμου τὰ πάτρια καὶ τοὺς πλημμελοῦντας εἰς τοὺς ἱεροὺς νόμους ἐξ ἀρχῆς προεβάλλετο. In diesen Sätzen tritt ebenso wie in der Schilderung, wie die Saddukaeer den Hyrkanos gegen die Pharisaeer aufhetzen (XIII 293 ff.), Josephus' Sympathie für die letzteren hervor. Seine Quelle dagegen, die im Bellum

gemäß der pharisaeischen Tradition begründet, die uns in den Evangelien so anschaulich entgegentritt. Die Flüchtigen wurden zurückgerufen, die Gefangenen in Freiheit gesetzt; die Werkzeuge des Jannaeos wurden zur Verantwortung gezogen, einer nach dem andern zum Tode verurteilt und hingerichtet, bis es schließlich den von Aristobul nachdrücklich unterstützten Vorstellungen der Angeschuldigten gelang, Alexandra klar zu machen, was es sowohl für die Dynastie wie für die Stellung des Reichs gegen die Nabataeer und die sonstigen Feinde bedeute, wenn sie ihre treuesten Anhänger erbarmungslos der Rache ihrer Gegner aufopfere. So erwirkte sie die Erlaubnis, sie bei der Besatzung der Festungen zu verwenden[1]).

Als Alexandra im Jahre 67 im Sterben lag, hat Aristobul den Versuch gemacht, sich, gestützt auf diese Besatzungen, des Königtums zu bemächtigen. Er fand weithin Anhang; Hyrkanos wurde von dem Hauptteil seiner Truppen verlassen und bei Jericho geschlagen. Nicht nur die fremden Söldner, sondern auch die tatkräftigen Elemente im Volk wollten von der gottseligen pharisaeischen Theokratie nichts wissen, und ebenso schloß sich die durch die pharisaeischen Rabbiner aus der Leitung verdrängte Priesterschaft von Jerusalem, die geistliche Aristokratie, wie den sadduk aeischen Lehren so dem Aristobul an. Der Kompromiß, den man schloß, daß Aristobul das Königtum übernehmen, Hyrkanos das Hohenpriestertum behalten sollte, war nicht von Dauer; Hyrkanos suchte auf den Rat seines Vertrauten Antipater, des Statthalters von Idumaea, bei dem Nabataeerkönig Aretas Schutz und trat ihm zwölf von Jannaeos eroberte Ortschaften im alten Moab ab.

---

kurz, in der Archaeologie ausführlicher wiedergegeben wird, steht durchweg auf dem entgegengesetzten Standpunkt; trotz all seiner Frevel hat sie Sympathie für Jannaeos, wie nachher für Aristobul, sie schildert die Opposition in schlechtem Licht und spottet über Alexandras Schwäche. — In der Megillat Taanit (Fastenrolle) werden mehrere festlich begangene Gedenktage an die Einführung von Gesetzesbestimmungen u. ä. aufgeführt, die in den Scholien als Siege der Pharisaeer über die Saddukaeer erklärt werden. So problematisch vielfach diese Deutungen sind (s. vor allem Wellhausen, Phar. und Sadd. 56 ff.), so wird dem doch etwas Richtiges zugrunde liegen.

[1]) Die drei wichtigsten Festungen (vgl. XIV 89) Hyrkanis, Alexandrion, Machaerus wurden ausdrücklich ausgenommen (XIII 418).

Aristobul wurde geschlagen und zur Zeit des Passah 65 v. Chr. in der Tempelburg Jerusalems belagert. Dieser Bruderkrieg hat dann bekanntlich den Römern, zunächst den Legaten des Pompejus, dann diesem selbst den Anlaß zur Einmischung gegeben. Nach vielfachen Verhandlungen, während deren der Bürgerkrieg fortging und bei denen die beiden Brüder sich durch Bestechungen und Versprechungen an die römischen Magnaten zu überbieten suchten, entschied Pompejus sich schließlich für Hyrkanos und setzte den Aristobul gefangen. Aber dessen Anhänger behaupteten sich in der Tempelburg und waren entschlossen, sich bis zum äußersten zu wehren; erst im dritten Monat der Belagerung, am Versöhnungstage (10. Tišri, Oktober 63 v. Chr.), wurde der Tempel erstürmt. In dem Gemetzel sollen 12 000 Juden umgekommen sein, darunter zahlreiche Priester, die beim Opfer niedergemacht wurden (o. S. 282, 1). Pompejus selbst betrat das Allerheiligste, ließ aber die Tempelschätze unangetastet[1]); sie sind dann einige Jahre später die Beute des Crassus geworden.

Pompejus hat der Herrlichkeit des von den Hasmonaeern begründeten jüdischen Reichs ein Ende gemacht. Das Königtum wurde abgeschafft, dagegen Hyrkanos als Hoherpriester und tributärer Vasall der Römer bestätigt. Alle Eroberungen wurden den Juden abgenommen, sie auf das reinjüdische Gebiet in Judaea (einschließlich Idumaea sowie eines Teils der Peraea) und Galilaea beschränkt; die von Hyrkanos und Jannaeos unterworfenen und zerstörten Städte im Küstengebiet, in Samaria, im Ostjordanlande wurden als Griechenstädte unter römischem Schutz wiederhergestellt. Einige Jahre später hat dann Gabinius, nach Bewältigung eines von Aristobuls Sohn Alexander unternommenen Versuchs, das Königtum wiederzugewinnen, diese Maßregeln völlig durchgeführt und noch weiter ergänzt (56 v. Chr.). Hyrkanos wurde ganz auf seine sakralen Funktionen beschränkt und ihm alle politische Tätigkeit abgenommen, das jüdische Gebiet aber in fünf

[1]) Das erzählt nicht nur Josephus Bell. I 153 = Arch. XIV 72, mit eingehender Aufzählung der Kostbarkeiten (Josephus benutzt hier außer Strabo und Nikolaos auch Livius, Arch. XIV 68), sondern stellt ebenso Cicero pro Flacc. 67 als anerkannt hin, obwohl es zu der Tendenz seiner antijüdischen Rede schlecht paßt: *at Cn. Pompeius captis Hierosolymis victor ex illo fano nihil attigit.* Mithin ist Dios Angabe XXXVII 16, 4 καὶ πάντα τὰ χρήματα διηρπάσθη zweifellos falsch.

Bezirke geteilt, Jerusalem, Gazara (Gadara) und Jericho in Judaea, Amathus in der Peraea, Sepphoris in Galilaea, die völlig selbständig nebeneinander stehn sollten, jede unter einem besonderen Ratskollegium (Synedrion). Damit hoffte man, wie ehemals in Makedonien, die Selbständigkeitsgelüste definitiv gebrochen zu haben. „So war man die Herrschaft eines einzelnen glücklich los, und an Stelle der Dynastie trat eine Aristokratie“[1]).

Diese Vorgänge gewähren einen lebendigen Einblick in die Stellung und die Tendenzen der Parteien. Für Aristobul, als den einzigen fähigen Repräsentanten der Dynastie und der Unabhängigkeit, trat nicht nur die kriegerische und ehrgeizige Jugend ein[2]), sondern, wie wir gesehn haben, auch die priesterliche Aristokratie von Jerusalem und zweifellos alle, die sich zur saddukaeischen Lehre bekannten; denn eben durch Aristobul hofften sie von der Tyrannei der Pharisaeer loszukommen und zugleich die politische Selbständigkeit des Staats zu wahren. Aber auch Hyrkanos, der sich als getreuen Vasallen Roms ausgab und seinem Bruder vorwarf, daß er gegen dieses aufwiegle und das Räuberwesen zu Lande wie auf der See fördere, hatte in Jerusalem nicht wenige Anhänger; sie haben dem Heer des Pompejus die Stadt samt der Königsburg übergeben und die Belagerung des Tempels ermöglicht[3]). Es wird vorwiegend die weltliche Aristokratie gewesen sein, die im Synedrion sitzenden „Ältesten“ aus den Laiengeschlechtern, die das Königtum anerkannten und in Hyrkanos den legitimen Erben desselben sahen. An ihrer Spitze stand Antipater; er hat mehr als tausend der angesehensten Juden zu Pompejus geführt, die Hyrkanos' Einsetzung verlangten[4]). Darunter mögen auch manche Pharisaeer gewesen

[1]) Jos. Bell. I 170 ἀσμένως δὲ τῆς ἐξ ἑνὸς ἐπικρατείας ἐλευθερωθέντες τὸ λοιπὸν ἀριστοκρατίᾳ διῳκοῦντο, in der Arch. XIV 91 verkürzt zu καὶ οἱ μὲν ἀπηλλαγμένοι δυναστείας ἐν ἀριστοκρατίᾳ διῆγον.

[2]) Arch. XIV 45 sind seine Anhänger die νέοι καὶ σοβαρώτεροι, denen ihr prunkvolles Auftreten in Purpurgewand und militärischem Schmuck, mit langem Haar, von den Gegnern zum Vorwurf gemacht wird. Vgl. Bell. I 132: Aristobulos kommt zu der Verhandlung mit Pompejus ὡς οἷόν τε βασιλικώτατα κεκοσμηκὼς ἑαυτόν.

[3]) Vgl. Psalm. Salom. 8, 18 ff.: die ἄρχοντες τῆς γῆς begrüßen Pompejus freudig, bahnen ihm die Wege, ἤνοιξαν πύλας ἐπὶ Ἱερουσαλήμ, so daß er ὡς πατὴρ εἰς οἶκον υἱῶν αὐτοῦ einziehn kann.

[4]) Arch. XIV 42 f.

sein; aber der Hauptteil der letzteren gehörte offenbar der dritten Gruppe an, die das Königtum als dem Gesetz widersprechend und als Aufrichtung einer irdischen Zwangsherrschaft an Stelle der legitimen Gottesherrschaft betrachtete und seine Aufhebung forderte[1]). Diese Forderung hat Pompejus und dann noch vollständiger Gabinius erfüllt: die „Aristokratie", die dieser eingeführt hat, war offenbar eine Verfassung nach dem Herzen der Pharisaeer.

Daß die Anhänger Aristobuls nichts weniger als Libertiner oder „Hellenisten" waren, sondern strenggläubige Juden, zeigt ihr Verhalten bei der Gegenwehr und ihre Abschlachtung beim Opferdienst deutlich genug (s. o. S. 282, 1). Offenbar waren sie, wie im Jahre 37 v. Chr. und im letzten Kampf gegen Rom, voll gläubiger Zuversicht, daß Gott sein Heiligtum nicht in die Hände der Ungläubigen fallen lassen, sondern im letzten Moment erretten werde, wie ehemals unter Hizkia[2]); hatte er es aber anders beschlossen, so galt es, wenigstens bis zum letzten Atemzug das Gesetz zu erfüllen. Der bei Josephus vorliegende Bericht steht denn auch durchaus auf ihrer Seite; er beklagt den Untergang der Selbständigkeit und Macht, der dadurch herbeigeführt ist, daß Alexandra aus verwerflichem Ehrgeiz, um das Königtum für sich zu behaupten, sich den Pharisaeern in die Arme geworfen hat, er preist die Gesetzestreue der Anhänger Aristobuls, er wirft den Gegnern bei der ersten Belagerung im Jahre 65 vor, daß sie ihr Versprechen, den Belagerten den Weihrauch für das Passahfest zu liefern, trotz reichlichster Be-

[1]) Diod. XL 2 (d. i., wie ich noch immer für das wahrscheinlichste halte, Posidonios): im Gegensatz zu Hyrkanos und Aristobul kommen zu Pompejus nach Damaskus οἱ ἐπιφανέστατοι, πλείους ὄντες τῶν διακοσίων, καὶ ἀπεφήναντο τοὺς προγόνους αὐτῶν προεστηκότας τοῦ ἱεροῦ πεπρεσβευκέναι πρὸς τὴν σύγκλητον καὶ παρειληφέναι τὴν προστασίαν τῶν Ἰουδαίων ἐλευθέρων καὶ αὐτονόμων, οὐ βασιλέως χρηματίζοντος, ἀλλ' ἀρχιερέως προεστηκότος τοῦ ἔθνους· τούτους δὲ νῦν δυναστεύειν καταλελυκότας τοὺς πατρίους νόμους καὶ καταδεδουλῶσθαι τοὺς πολίτας ἀδίκως· μισθοφόρων γὰρ πλήθει καὶ αἰκίαις καὶ πολλοῖς φόνοις ἀσέβεσι περιπεποιῆσθαι τὴν βασιλείαν. Fast wörtlich ebenso, also aus der gleichen Urquelle, Josephus Arch. XIV 41: Das ἔθνος erklärt sich gegen beide Prätendenten, οὐκ ἀξιοῦν βασιλεύεσθαι· πάτριον γὰρ εἶναι τοῖς ἱερεῦσι τοῦ τιμωμένου παρ' αὐτοῖς θεοῦ (da verrät sich die heidnische Quelle) πειθαρχεῖν, ὄντας δὲ τούτους ἀπογόνους τῶν ἱερέων εἰς ἄλλην μετάγειν ἀρχὴν τὸ ἔθνος ζητῆσαι, ὅπως καὶ δοῦλον γένοιτο.

[2]) Jos. Arch. XIV 470 πολλὰ ἐπεφήμιζον περὶ τὸ ἱερὸν καὶ πολλὰ ἐπ' εὐφημίᾳ τοῦ δήμου, ὡς ῥυσομένου τῶν κινδύνων αὐτοὺς τοῦ θεοῦ, vgl. Bell. I 347.

zahlung nicht gehalten haben, und sieht in einem die Saaten verheerenden Sturm und der folgenden Hungersnot die göttliche Strafe dafür[1]); er erzählt, daß ein „gerechter und gottgeliebter Mann" namens Onias, der früher bei einer Dürre durch sein Gebet den Regen herbeigeführt hatte, als die Belagerer ihn zwingen wollten, Gottes Fluch auf Aristobul und seinen Anhang herabzurufen, statt dessen gebetet habe, da die Belagerer das Volk Gottes, die Belagerten aber seine Priester seien, keiner der beiden Parteien ihr Gebet zu erfüllen, und daß er deshalb gesteinigt worden sei.

Aber Aristobul und die Saddukaeer waren die Unterlegenen, unter denen die Katastrophe furchtbar aufgeräumt hat — ihre Führer, soweit sie in Pompejus' Hände fielen, wurden dann vom Kriegsgericht verurteilt und hingerichtet[2]). So haben die Gegner alle Schmach auf ihr Haupt gehäuft. In den unter dem Namen Salomos überlieferten Psalmen sind die Anschauungen der jetzt wieder zur Vorherrschaft gelangten Pharisaeer zum Ausdruck gelangt[3]). Die Verheerung Jerusalems, die Schmach, daß die Heiden

---

[1]) Dieselbe Dürre erwähnt Ps. Sal. 17, 20 („der Himmel hielt zurück, Regen auf die Erde zu träufeln, und die ewigen Quellen versiegten"), aber umgekehrt als Strafe für die Sünden der verbrecherischen „Söhne des Bundes", die in Jerusalem „inmitten des Gemisches der Heiden" — der heidnischen Söldner der Dynastie — saßen und vor denen die Mitglieder der συναγωγαὶ ὁσίων, der „Versammlungen der Frommen" (der Chasidaeer = Pharisaeer), in die Wüste fliehn; denn König (Aristobul), Richter und Volk waren alle in gleicher Sünde (v. 21 f.).

[2]) Vgl. Ps. Sal. 8, 23 Pompejus ἀπώλεσεν ἄρχοντας αὐτῶν καὶ πᾶν σοφὸν ἐν βουλῇ.

[3]) Grundlegend ist vor allem Wellhausen, Phar. u. Sadd. 131 ff., dem ich freilich nicht in allen Einzelheiten (so z. B. in der Deutung von 1, 1 f. auf die Erhebung gegen Ant. Epiphanes) zustimmen kann. Daß trotz der ganz detaillierten Beschreibung der Taten und Schicksale des Pompejus in Ps. 3 u. 8 die Erkenntnis der richtigen Datierung dieser Psalmen sich erst so spät und so langsam durchgesetzt hat, ist bezeichnend für den Mangel an historischem Sinn und historischem Wissen, der auf diesem Gebiet so vielfach hervortritt. Zugleich aber lehrt der Umstand, daß die genaue Datierung und Deutung der Einzelheiten nur dadurch möglich ist, daß wir über Pompejus anderweitig genau unterrichtet sind, wie unsicher, ja unmöglich solche Datierungen sind, wo uns eine derartige Kunde fehlt, wie bei Deuterozacharja, Jesaja 24—27, und so manchen Psalmen. — Noch viel weniger möglich wäre eine Deutung von Ps. Sal. 4 und 12, s. u. S. 320.

den Tempel betreten haben, das furchtbare Gemetzel, die Mißhandlung und Schändung der Frauen und Kinder, die Fortschleppung der Gefangenen in die Sklaverei wird wohl als eine furchtbare Heimsuchung empfunden, und man begrüßt es als eine späte Genugtuung, daß Pompejus ein elendes Ende in Aegypten gefunden hat, in dem Wahn, daß Gott dadurch den Heiden und den Großen der Erde gezeigt habe, daß er und kein andrer der Weltregent ist, der die Sünder bestraft[1]). Aber von der tiefen Empfindung für die nationale Bedeutung der Katastrophe, die in dem von Josephus befolgten Bericht so lebendig zum Ausdruck gelangt, findet sich in diesen Gedichten nichts: die Parteipolitik mit ihrem ganz einseitigen und engherzigen religiösen Doktrinarismus hat jedes gesunde Nationalgefühl hier in derselben Weise erstickt, wie etwa in der Griechenwelt bei den Politikern der Demosthenischen Zeit im Gegensatz zu Isokrates oder wie in so furchtbar verheerender Weise in unserer Gegenwart.

Den entscheidenden Gesichtspunkt gibt die Theodicee. Der Fromme ist verpflichtet, Gottes Walten unter allen Umständen zu rechtfertigen und zu bekennen, daß jedes Unheil, das ihn treffen mag, lediglich eine verdiente Züchtigung und Mahnung zur Besserung ist[2]). So liegen die Dinge auch hier: „ich dachte in meinem Herzen," sagt das Einleitungsgedicht — der Verfasser spricht, wie so oft in den Psalmen, im Namen des Gesamtvolks Israel, das nach semitischer Anschauung auch sprachlich als Einzelpersönlichkeit gedacht wird — „ich sei voller Gerechtigkeit, da ich Glück hatte und die Kinderzahl wuchs; ihr Reichtum erfüllte alle Welt, ihr Ruhm drang bis ans Ende der Erde, sie stiegen empor bis zu den Sternen und dachten, sie würden nie fallen, und sie überhoben sich in ihrem Wohlergehn und konnten es nicht ertragen" — das ist die Glanzzeit des hasmonaeischen Reichs. Aber „plötzlich drang Kriegsgeschrei mir zu Ohren"; dadurch zeigte sich, daß „ihre Sünden im Verborgenen waren und ich sie nicht gekannt hatte". Und nun werden diese Sünden in herkömmlicher Weise breit aus-

[1]) Ps. 2.

[2]) 2, 12 καὶ γνώσεται ἡ γῆ τὰ κρίματά σου πάντα τὰ δίκαια, ὁ θεός. v. 16 ἐγὼ δικαιώσω σε, ὁ θεός, ἐν εὐθύτητι καρδίας. 3, 3 δίκαιοι μνημονεύουσιν διὰ παντὸς τοῦ Κυρίου, ἐν ἐξομολογήσει καὶ δικαιώσει τὰ κρίματα τοῦ Κυρίου. Ebenso 4, 9. 8, 7 ff. 27 ff.

gemalt[1]): „sie gingen über die der Heiden vor ihnen“ (der Zustände der Seleukidenzeit), „sie haben das Heiligtum Jahwes entweiht“ (1, 8; ebenso 2, 11. 8, 14). Durch das furchtbare Strafgericht „hast du ihre Sünden aufgedeckt, auf daß dein Gericht erscheine“ (2, 17 ff.). Profanation des Heiligen wird ihnen vorgeworfen, Raub am Tempelgut, unreine Opfer — dabei sind natürlich die rituellen Streitpunkte zwischen den beiden Schulen maßgebend —, Unzucht der Frauen; wie später von den Christen, wird hier von der unterlegenen Partei behauptet, daß sie „in unterirdischen Höhlen ihre Schandtaten verübten, der Sohn mischte sich mit der Mutter, der Vater mit der Tochter; jeder trieb Ehebruch mit des Nächsten Weib, ja sie schlossen darüber eidliche Verträge“ (8, 9 f.). Ganz offen wird ausgesprochen, daß diese Verbrechen erst durch das Strafgericht ans Licht gekommen sind, mit andern Worten, daß sie hervorgesucht oder vielmehr fingiert werden, weil der Untergang der bisherigen Machthaber ihre Sündhaftigkeit erfordert; vorher glaubte man, daß das Volk „in voller Gerechtigkeit“ lebe. Damit soll natürlich nicht bestritten werden, daß wie überall auf Erden, so auch bei den Juden, aber nicht nur bei den Unterlegenen, Sünden und Verbrechen genug vorgekommen sein werden und daß die Machthaber ihre Stellung oft genug mißbraucht haben werden. Wohl aber wird dadurch widerwillig genug bestätigt, daß auch die Gegenpartei formell durchaus das Gesetz beobachtet hat; ihre angeblichen oder wirklichen Sünden haben sie im geheimen begangen. Aber zugleich bricht überall der fanatische Haß hervor, mit dem die Pharisaeer die Anhänger der Dynastie und die Saddukaeer verfolgen. Die Partei der Psalmen sind die „Gerechten (δίκαιοι)“ oder „Frommen (ὅσιοι, Chasidaeer)“[2]); die Gegner sind Sünder und Heuchler, deren Bestrafung von Gott erfleht wird. Das große Verbrechen ist, daß übermütige Frevler sich gewaltsam auf den Thron Davids gesetzt und sich das Königtum angemaßt haben, das Gott nicht ihnen,

[1]) Alle diese Beschuldigungen sind uns schon in den Schriften aus der Zeit des Religionskriegs begegnet; nur um so bedeutsamer ist, daß in den Psalmen Salomos von Götzendienst und offenem Abfall vom Gesetz mit keinem Wort die Rede ist. Das bestätigt, daß jene Texte nicht aus dem ersten Jahrhundert v. Chr. stammen können, sondern in eine ganz andere, ältere Zeit gehören.

[2]) Ps. Sal. 3. 4, 7 ff. 8, 28. 40. 17, 18. 20 (συναγωγαὶ ὁσίων, wie Makk. 2, 42 συναγωγὴ Ἀσιδαίων).

sondern dem wahren Sproß Davids, dem Messias, verheißen hatte. Aber Gott hat sie durch den Ausländer (Pompejus) vom Thron gestürzt, ihnen ihre Sünden heimgezahlt, „ihren Samen ausgeforscht und nicht einen von ihnen übrig gelassen“[1]).

Daß diese Gedichte aus pharisaeischen Kreisen stammen, wird durch ihre religiösen Anschauungen bestätigt. Der Fromme und Gerechte erkennt in jedem Unheil, das ihm widerfahren mag, die Zuchtrute und die Gerechtigkeit Gottes. Denn „er steht allezeit in Gnade von Jahwe“[2]), er sucht die Warnung zu befolgen und „in ständiger Durchforschung sein Haus von allen Sünden zu reinigen“, er „sühnt unabsichtliche Sünden durch Fasten und Kasteiung“[3]), und „schaut aus, woher ihm die Rettung kommt“; denn er weiß, daß „die den Herrn fürchten, zu ewigem Leben auferstehn werden und ihr Leben im Lichte Jahwes nicht wieder erlöschen wird“[4]). Der Sünder dagegen gerät im Unglück in Verzweiflung, „verflucht sein Leben und den Tag seiner Geburt und häuft Sünde auf Sünde; und so fällt er einen schlimmen Fall, und wird nicht wieder auferstehn, sondern auf ewig zugrunde gehn, und seiner nicht mehr gedacht werden, wenn Gott die Gerechten aufsucht“[5]). Die Sünder leben eben nach dem saddukaeischen Glauben, der von einem zukünftigen Leben nichts weiß. Daher ist denn auch „Untergang und Finsternis“ ihr Los (15, 11), der ewige Tod, wenn auch „ihre Sünden sie bis in die Unterwelt drunten verfolgen“; die Auferstehung und das ewige Leben dagegen wird nur den Frommen zuteil (vgl. o. S. 300 f.).

Auch die Schicksalsvorstellungen sind pharisaeisch (s. o. S. 302 f.). „Gott hat jedem Menschen seinen Anteil zugemessen“ (5, 6), und „er kennt die Pfade der Menschen allezeit und was das Herz birgt, ehe es geschieht“ (14, 5)[6]). Aber andrerseits „stehn unsre Taten in unsrer

[1]) 17, 6 ff. Daß die Futura in v. 8 ff. durch falsche Übersetzung des waw consecutivum entstanden sind, ist allgemein anerkannt. — Ebenso urteilt die Assumptio Mosis 6, 1: *tunc exurgent illis reges imperantes et in sacerdotium summi dei vocabuntur, facient facientes impietatem ab sancto sanctitatis.*

[2]) 3, 4 ἡ εὐδοκία αὐτοῦ (τοῦ δικαίου) διὰ παντὸς ἔναντι Κυρίου.

[3]) 3, 9 ἐξιλάσατο περὶ ἀγνοίας ἐν νηστείᾳ καὶ ταπεινώσει ψυχὴν αὐτοῦ.

[4]) 3, 16. 13, 9 f. 14, 2 f. 15, 15.

[5]) 3, 11 ff. 13, 10. 14, 6. 15, 10 ff.

[6]) Die Allwissenheit Gottes, der „von Beginn der Schöpfung bis zum

Wahl und Vollmacht, Gerechtigkeit oder Unrecht zu üben mit unsrer Hände Werk"[1]); so ist jeder selbst schuldig an seinem Heil oder Verderben, und Gottes Urteil ist gerecht. In der Praxis kommt das natürlich doch darauf hinaus, daß, wer zugrunde geht, eben sündig ist, während der Fromme aus allen Nöten errettet wird[2]). Auf die Höhe der ethischen Anschauungen Hiobs oder Platos vermag sich die Menge nicht zu erheben, sie können niemals populär werden.

Die Zeiten des Herodes

Es ist nicht erforderlich, auf den weiteren Verlauf der äußeren Geschichte näher einzugehn. Caesar hat im Jahre 47 die jüdischen Gebiete wieder vereinigt, den Wiederaufbau der von Pompejus niedergelegten Mauern von Jerusalem gestattet und den Hyrkanos als Hohenpriester und Fürsten des Volkes (ἐθνάρχης) anerkannt, ihm also nominell dieselbe Stellung zugewiesen, welche ehemals Simon eingenommen hatte, tatsächlich aber das Regiment ganz in die Hände des Antipater gelegt. Daß den Pharisaeern diese Ordnung wenig behagte, ist natürlich, und ebenso, daß in das jetzt wieder für das Gesamtvolk zuständige Synedrion von Jerusalem Günstlinge der Machthaber kamen und daß aus ihm trotz der Katastrophe unter Pompejus die Mitglieder des hierarchischen Adels und Saddukaeer niemals ganz verdrängt gewesen sind.

Ende der Welt" alles, auch das Kleinste, vorausgesehn und bestimmt hat, betont z. B. auch die Assumptio Mosis 12, 4 f.

[1]) 9, 7 τὰ ἔργα ἡμῶν ἐν ἐκλογῇ καὶ ἐξουσίᾳ τῆς ψυχῆς ἡμῶν, τοῦ ποιῆσαι δικαιοσύνην καὶ ἀδικίαν ἔργοις χειρῶν ἡμῶν.

[2]) 13, 5. 15, 8. — Die stereotype Polemik gegen die weltlich Gesinnten und Skeptiker, die an dem Bevorstehen des Gottesgerichts zweifeln, findet sich auch in dem Citat aus einer verlorenen prophetischen Schrift, das, mit mehrfachen Varianten, in den Briefen des Clemens an die Korinther I 23, 3 f. II 11, 2 ff. erhalten ist: ταλαίπωροί εἰσιν οἱ δίψυχοι, οἱ διστάζοντες τῇ ψυχῇ (var. καρδίᾳ), οἱ λέγοντες· ταῦτα (πάλαι add. II) ἠκούσαμεν καὶ ἐπὶ τῶν πατέρων ἡμῶν, καὶ ἰδοὺ γεγηράκαμεν καὶ οὐδὲν ἡμῖν τούτων συνβέβηκεν (dafür in II: ἡμεῖς δὲ ἡμέραν ἐξ ἡμέρας προσδεχόμενοι οὐδὲν τούτων ἑωράκαμεν). ὦ ἀνόητοι, συμβάλετε ἑαυτοὺς ξύλῳ, λάβετε ἄμπελον· πρῶτον μὲν φυλλορροεῖ, εἶτα βλαστὸς γίνεται, εἶτα φύλλον, εἶτα ἄνθος, καὶ μετὰ ταῦτα ὄμφαξ, εἶτα σταφυλὴ παραστηκυῖα· οὕτως καὶ ὁ λαός μου ἀκαταστασίας καὶ θλίψεις ἔσχεν, ἔπειτα ἀπολήψεται τὰ ἀγαθά.

„Was sitzt du, Unreiner[1]), im heiligen Synedrion," beginnt einer der pharisaeischen Psalmen, „wo doch dein Herz weit absteht vom Herrn und du durch Sünden den Gott Israels erzürnst!" Heimliche Sünden bei Nacht, wollüstiges Begehren nach allen Weibern, falsche Zunge bei beschworenen Geschäften, gewandte Redekünste, harte Urteile im Gericht unter dem Schein des Eifers gegen die Sünder — derselbe Vorwurf, den Josephus den Saddukaeern macht —, das sind die Verbrechen, deren sie beschuldigt werden. „Möge Gott sie ausrotten, die in Heuchelei unter den Frommen leben, ihren Leib verderben, ihr Leben in Armut verkommen lassen, ihre Taten zum Gespött machen!" Vor allem aber wird ihnen Menschendienerei vorgeworfen, unterwürfiges Schielen nach dem Hause eines mächtigen Mannes, der wie die Schlange (der Teufel) die Weisheit in Frevelreden verdreht, der in seinem sündigen Begehren das Land verödet und unersättlich ist in seiner Gier wie der Tod. Ihm und seinem Hause und seinem ganzen Anhang wird der schmählichste Untergang ersehnt. „Rette meine Seele", lautet ein anderes Gedicht, „vor dem gottlosen und argen Mann, vor seiner gottlosen und lügnerischen Zunge und ihrer Verdrehungskunst! In Feuerflammen möge die giftige Zunge vergehn, so daß sie den Frommen nicht mehr schaden kann!"[2]). Da Psalm 8 im Herbst 48, nach dem Tode des Pompejus, gedichtet ist, wird man in diesem mächtigen Bösewicht den Antipater erkennen dürfen, dem jetzt seine jungen Söhne Phasael und Herodes als Gehilfen erfolgreich zur Seite treten. Antipater hat, als er, durch Caesar und dessen Legaten geschirmt, das Regiment übernahm, das Volk ermahnt, sich ruhig zu fügen: „wer den Hyrkanos unterstütze, werde sein Leben in Behagen verbringen und seinen Wohlstand genießen können; sollte man aber an einen Aufstand denken, so werde er selbst aus einem Regenten zum Herrn, Hyrkanos aus einem König zum Tyrann, Caesar aus dem Schutzherrn zum Feinde werden"[3]). Antipaters Ansehn wuchs ständig, Hyrkanos wurde ganz in den Schatten gedrängt[4]); vergeblich versuchten die Gegner den

[1]) 4. 1 βέβηλε, Profaner, mit Unreinheit Befleckter.

[2]) Ps. Sal. 4. 12.

[3]) Jos. Bell. I 201 f. = Arch. XIV 157.

[4]) Jos. Bell. I 207 = Arch. XIV 162 ἐντεῦθεν Ἀντιπάτρῳ θεραπεία τε ἦν ἐκ τοῦ ἔθνους βασιλικὴ καὶ τιμαὶ παρὰ πάντων ὡς δεσπότῃ τῶν ὅλων. Da-

schwachen Herrscher zum Einschreiten gegen die übermächtigen Emporkömmlinge zu drängen, so lange es noch Zeit sei. Als Herodes in Galilaea einen Räuberhauptmann Hizkia — gewiß hat derselbe sich mit dem Nimbus der Gottseligkeit umgeben, wie später die Siccarier[1]) — gefangen nahm und kurzerhand, ohne Gerichtsverhandlung, mit seinen Helfershelfern hinrichten ließ, wurde er vor das Synedrion zur Verantwortung gezogen und auf den Tod verklagt. Aber unterstützt von Caesars Statthalter in Syrien trat er so energisch auf und wußte durch seine Truppen die Versammlung so einzuschüchtern, daß niemand ihn zu verurteilen wagte. Nur der Pharisaeer Samaias (Sema'ja), der als Gesetzeslehrer auch der jüdischen Überlieferung bekannt ist, erklärte, er begreife zwar, daß Herodes in seiner Not zu solchen Mitteln greife; die Mitglieder des Rats aber und Hyrkanos selbst würden am eigenen Leibe durch eben den die Strafe erleiden, den sie jetzt freisprächen — ein Wort, das sich alsbald buchstäblich erfüllt hat[2]).

Wie nach Antipaters Vergiftung bei einem Gastmahl (43 v. Chr.) durch Malichos, der sich an seine Stelle zu setzen versuchte, Herodes die Macht gewann und es verstanden hat, in allen Wirren der Zeit die Gunst der jeweiligen Machthaber zu gewinnen und dauernd zu erhalten, ist bekannt. Wie die früheren Versuche der alten Dynastie, des Aristobul und seiner Söhne[3]), die Herrschaft wiederzugewinnen,

gegen erhebt sich dann der Neid τῶν ἐν τέλει, die Hyrkanos gegen ihn und seine Söhne aufhetzen. Die von Josephus übernommene Auffassung der Quelle (Nikolaos) steht durchaus auf der letzteren Seite, vgl. das Urteil über Antipater bei seiner Ermordung im J. 43 Arch. XIV 283: εὐσεβείᾳ καὶ δικαιοσύνῃ διενεγκών καὶ τῇ περὶ τὴν πατρίδα σπουδῇ; im Bellum I 226 steht statt dessen das reservierte Urteil τά τε ἄλλα δραστήριος ἀνὴρ ἐν ἀφηγήσει πραγμάτων καὶ τὴν ἀρχὴν ἀνακτησάμενός τε Ὑρκάνῳ καὶ διαφυλάξας.

[1]) Seine Raubzüge richteten sich offenbar in erster Linie gegen die Heiden, die daher Herodes' Einschreiten dankbar begrüßten (Bell. I 205 = Arch. XIV 160). Sein Sohn Judas hat sein Handwerk fortgesetzt und um 4 v. Chr. an den Aufständen nach Herodes' Tode sich beteiligt (Bell. II 56 = Arch. XVII 271 f.).

[2]) Jos. Arch. XIV 172 ff.; XV 4 nennt er statt dessen seinen Lehrer „Pollion den Pharisaeer", der in den Pirke Abot I 10 f. neben Šema'ja unter dem Namen Abṭaljon als Gesetzeslehrer dieser Generation erscheint.

[3]) Im J. 57 Aristobuls Sohn Alexander, 56 Aristobul selbst, 55 Alexander nochmals, 49 der von Caesar geförderte, aber sofort von den Pompejanern durch Beseitigung der Prätendenten unterdrückte Versuch des Aristobul und Alexander.

wurde auch der von den Parthern im Jahre 40 eingesetzte letzte hasmonaeische König Antigonos (Mattatias), Sohn Aristobuls, von den Römern bewältigt, Jerusalem nach fünfmonatlicher Belagerung durch Sosius, den von Antonius eingesetzten Statthalter Syriens, mit den Truppen des Herodes zusammen im Jahre 37 erstürmt, der Usurpator hingerichtet. Da derselbe den in seine Gewalt geratenen Hyrkanos am Ohre verstümmelt und dadurch unfähig gemacht hatte, das Hohenpriesteramt weiter zu bekleiden, war damit der Weg für Herodes frei. Schon im Jahre 40 hatten die Triumvirn ihn in Rom, wohin er geflüchtet war, zum König ernannt; von der Einnahme Jerusalems an werden dann seine Königsjahre gezählt.

Herodes war eine hochbegabte Natur, voll Kraftgefühl und Ehrgeiz, dabei nicht ohne weichere Empfindungen und Wallungen des Gemüts — das ist ihm bei den Konflikten in seiner Familie zum Verhängnis geworden —, aber trotz aller wilden Leidenschaftlichkeit ein Politiker durch und durch und daher von der vollendeten Skrupellosigkeit, die in Zeiten wie den seinen dazu gehörte, sich im fortwährenden Kampf um die Macht zu behaupten. So paßte er gut in den Kreis der Machthaber, die damals auf der Weltbühne miteinander rangen; noch mehr aber erinnert er an die Gewaltmenschen der Diadochenzeit und der Renaissance, denen er auch darin gleicht, daß er ein vielseitig angeregtes geistiges Interesse besaß und für die Bedeutung der universellen Kultur und des Glanzes, den ihre Förderung gewährte, Verständnis hatte und sie als Mittel zur Festigung seines Ansehns in der Welt und damit seiner Machtstellung zu benutzen wußte. Er ist denn auch in dem durch die Gnade des Augustus fast wieder auf den Umfang der Hasmonaeerzeit gebrachten Reich — nur die Griechenstädte der Dekapolis östlich vom Jordan einschließlich Skythopolis (Betsean) wurden ihm nicht unterstellt — eifrig für die Kultivierung des Landes und die Hebung des Wohlstands tätig gewesen, hat außer den Festungen zahlreiche Griechenstädte (so Caesarea und Sebaste-Samaria) gegründet und selbst in Jerusalem außer dem prächtig umgebauten Tempel und dem Königspalast ein Theater, ein Hippodrom und ein Amphitheater vor der Stadt errichtet, so daß die Residenz einigermaßen den Charakter einer hellenistischen Königsstadt erhielt; und daneben hat er zahlreiche griechische Städte und Tempel durch reiche Geschenke und Bauten unterstützt.

Aber die Aufgabe, ein jüdisches Reich zur Befriedigung der Untertanen zu regieren, war verzweifelt und in Wirklichkeit unlösbar; vollends mußte sie eine Herrschernatur, die sich nicht wie Hyrkanos zum willenlosen Werkzeug erniedrigen konnte, fortwährend in Konflikte führen. Der starre, dem gesamten Volk in Fleisch und Blut übergegangene Doktrinarismus verträgt sich eben nicht mit irgendwelchem politischen Regiment und den Rücksichten, die dies erforderte. Nur durch harte Gewaltmaßregeln, durch scharfe polizeiliche Kontrolle, durch rücksichtslose Bluturteile konnte Herodes die Judenschaft im Zaum halten und die staatliche Ordnung sichern; und die daraus erwachsenden Verschwörungen und Aufstände steigerten dann, wie beim alten Dionysios, immer mehr das argwöhnische Mißtrauen des Despoten und führten zu neuen Verbrechen. Unter seinen Gegnern, den Anhängern des Geschlechts Aristobuls, die schon unter Hyrkanos zahlreich im Rat saßen und unter Antigonos ans Regiment gekommen waren, hat er bei der Eroberung Jerusalems schonungslos aufgeräumt: in dem Gemetzel, an dem die römischen und die herodianischen Truppen sich gleichmäßig beteiligten, fanden sie in Massen den Tod[1]); weitere 45 der angesehnsten Mitglieder des Synedrions, die im Jahre 45 über ihn zu Gericht gesessen hatten, hat er aufgreifen und hinrichten lassen[2]). Das war ein vernichtender Schlag für die Saddukaeer und die alte Priesteraristokratie. Diese wurde noch weiter dadurch gedemütigt, daß Herodes, da er selbst das durch die Verstümmlung des Hyrkanos erledigte Hohenpriestertum nicht übernehmen konnte, weil er nicht aus priesterlichem Geblüt stammte, die Stelle mit untergeordneten Persönlichkeiten besetzte, die ganz in seiner Hand waren und nach Belieben abgesetzt wurden. Zum Teil

[1]) Bell. I 352 = Arch. XIV 479 τοῦ περὶ Ἡρώδην Ἰουδαϊκοῦ μηδὲν ὑπολιπεῖν σπεύδοντος ἀντίπαλον. Vorher im J. 41 hatten Ἰουδαίων οἱ δυνατοί wiederholt bei Antonius Klage gegen Herodes und seinen Bruder Phasael erhoben, waren aber von diesem abgewiesen und schließlich zusammengehauen worden. (Bell. I 242—247 = Arch. XIV 302. 324 ff.)

[2]) Arch. XV 6 (Bell. I 358 τοὺς Ἀντιγονείους ἀνῄρει), vgl. XIV 175 ὁ γὰρ Ἡρώδης τὴν βασιλείαν παραλαβὼν πάντας ἀπέκτεινεν τοὺς ἐν τῷ συνεδρίῳ χωρὶς τοῦ Σαμαίου. — Ein Nachspiel bildet die Hinrichtung der damals in ein Versteck geflüchteten „Söhne des Babas oder Sabbas", der letzten überlebenden Angehörigen des Hasmonaeergeschlechts, im J. 25 (Arch. XV 260 ff.).

stammten sie sogar aus der Diaspora, Ananel (37—36 und 34 bis ca. 30) aus Aegypten[1]), Simon, der Sohn des Boëthos, in dessen Tochter Mariamme (II.) er sich verliebt hatte, aus Alexandria[2]) (24—5 v. Chr.); dazwischen hat er auf das Drängen seiner Familie und aus Rücksicht auf Antonius den letzten Sproß der hasmonaeischen Dynastie, seinen Schwager Aristobulos, den Sohn des Alexander und einer Tochter des Hyrkanos, als er mannbar geworden war, zum Hohenpriester gemacht, aber dafür gesorgt, daß er alsbald beim Baden ertränkt wurde (35 v. Chr.). Den alten Hyrkanos hat er aus Babylonien, wo er als parthischer Gefangener bei der dortigen Judenschaft in hohen Ehren lebte, wieder an seinen Hof gelockt und sich schon vorher mit dessen Enkelin Mariamme (I.) vermählt, um so die neue Dynastie zu legitimieren; aber als durch die Schlacht bei Actium seine Stellung völlig unsicher geworden war, da er nicht wußte, ob Augustus ihn zu Gnaden aufnehmen werde, hat er ihn unter dem Vorwand einer Konspiration hinrichten lassen und dadurch den bekannten Konflikt mit seiner Gemahlin geschaffen, der sich auf seine Söhne forterbte und ihn sein ganzes Leben verfolgt und gepeinigt hat.

Aus den Emporkömmlingen, die so an die Spitze der Hierokratie gestellt wurden, hat sich dann doch wieder eine neue Aristokratie entwickelt, die „hohenpriesterlichen Geschlechter", die den Anspruch auf die Leitung der Geistlichkeit und die Besetzung der höchsten Stellen in der Verwaltung und im Rat erhob. Die Römer und die von ihnen abhängigen Könige der späteren Zeit, denen die Besetzung des Amts übertragen wurde, haben diese Ansprüche anerkannt; es sind nur ganz wenige „hohenpriesterliche Geschlechter", aus denen, trotz des bunten Wechsels, die späteren Hohenpriester entnommen sind[3]). Auch ist es natürlich, daß sie wie ihre Vorgänger sich als die gesetzmäßigen Oberhäupter der Kirche an die saddukaeischen Lehren hielten und die pharisaeischen Schrift-

---

[1]) Arch. XV 22. 39; vgl. o. S. 291, 2.

[2]) Arch. XV 320.

[3]) Vgl. Schürer, Gesch. II 222 f. Act. 4, 6 ὅσοι ἦσαν ἐκ γένους ἀρχιερατικοῦ. Jos. Bell. IV 148: die Fanatiker, die sich im J. 67 der Herrschaft bemächtigen ἀκύρους τὰ γένη ποιήσαντες, ἐξ ὧν κατὰ διαδοχὰς οἱ ἀρχιερεῖς ἀπεδείκνυντο, καθίστασαν ἀσήμους καὶ ἀγενεῖς, und zwar durchs Los (§ 155).

gelehrten, die Rabbiner, als anmaßende Eindringlinge betrachteten; die saddukaeische Schule der Boëthusier hat ihren Namen wahrscheinlich von Boëthos, dem Vater des von Herodes eingesetzten Simon, dem später noch drei seiner Brüder gefolgt sind[1]). Bei der Menge konnten sie allerdings größeren Einfluß nicht mehr gewinnen, sondern mußten sich, wie schon erwähnt, widerwillig genug den pharisaeischen Anschauungen fügen.

Mit den Pharisaeern dagegen hat Herodes auszukommen gesucht und ihnen fortdauernd große Rücksichten erwiesen. Während er die übrigen Mitglieder des alten Synedrions aufspüren und hinrichten ließ, hat er den Samaias, der ihm bei seinem Prozeß offen entgegengetreten war (S. 321), und seinen Lehrer und Genossen Pollion verschont und später es geduldet, daß sie und zahlreiche andre Pharisaeer, über 6000, und ebenso die Essaeer, ihm und Rom den Treueid verweigerten; er begnügte sich, ihnen eine Geldbuße aufzuerlegen, während er sonst die Eidesverweigerer umbringen ließ[2]). So absurd ihm auch ihre Lehren und Forderungen erscheinen mochten, so war ihm doch völlig klar, daß er jeden offenen Konflikt mit der die Menge beherrschenden Partei vermeiden und sich dadurch zum mindesten ihre stillschweigende Duldung sichern mußte. Aber auch bei den Pharisaeern war, trotz alles gesetzlichen Rigorismus, offenbar ein Verständnis für seine Lage und ein gewisses Entgegenkommen vorhanden. Daß er die von ihnen über alles gehaßten Gegner vernichtete, wenn auch aus ganz andern Motiven, konnte ihnen nur willkommen sein. So sind denn auch Samaias und Pollion bei der Belagerung Jerusalems im Jahre 37 dafür eingetreten, daß die Stadt sich ihm ergeben solle[3]). Sie waren eben nicht die Männer einer selbstwilligen politischen Aktion, jetzt so wenig wie bei der letzten Erhebung gegen Rom; sie erkannten das von Gott „zur Strafe für ihre Sünden"[4]) bestellte Werkzeug des Schicksals, dem sie sich zu fügen hatten. Dem entspricht das Bild, das eine kurz nach Herodes' Tod entstandene Schrift von ihm zeichnet, die „Himmelfahrt des Moses", die die späteren Schicksale des Volks von diesem vor seinem Tode

[1]) Jos. Arch. XIX 297 f.
[2]) Jos. Arch. XV 368 ff. XVII 42.
[3]) Arch. XIV 176. XV 3.
[4]) Samaias sagt διὰ τὰς ἁμαρτίας οὐ δύνασθαι διαφυγεῖν αὐτόν.

vorausverkünden läßt: Auf die gottlosen Priesterkönige (die Hasmonaeer) folgt „ein frecher König, der nicht aus priesterlichem Geschlecht stammt, ein verwegener und sündhafter Mensch, der sie richten wird, wie sie es verdienen, ihre Oberhäupter mit dem Schwert vertilgt und ihre Leiber an unbekannten Orten begräbt, so daß niemand weiß, wo sie sind (s. u. S. 327), alte und junge tötet und keinen schont. Da wird bittere Furcht über sie kommen in ihrem eignen Lande; er wird Gericht unter ihnen halten, wie die Aegypter ihnen (d. h. ihren Vorfahren) getan haben, 34 Jahre lang (37 bis 4 v. Chr.), und sie bestrafen“[1]). Gleich darauf, nach kurzem Regiment seiner Söhne, erwartet der Verfasser dann die Schreckenszeit des Antichrist und das Weltgericht.

Konflikte mit der Orthodoxie sind natürlich nicht ausgeblieben, trotz aller Rücksicht, die Herodes beobachtete. Seine Tempelbauten in den heidnischen Städten, so die Kaisertempel in Samaria-Sebaste und Caesarea, vor allem aber das Amphitheater bei Jerusalem mit seinen blutigen Festspielen, mußte ihre Entrüstung erregen — nur durch einen Zufall ist er damals einem Attentat entgangen, das dann ein blutiges Strafgericht zur Folge hatte[2]). Auch die Frondienste für den Tempelbau wurden schwer empfunden, wie ehemals unter König Salomo; er übte die schärfste Kontrolle, verbot alle

[1]) Assumpt. Mos. 6 (Ausgabe von Clemen in Lietzmanns Kleinen Texten No. 10, 1904). Die Angaben sind so genau und eindeutig, daß an der Abfassungszeit unter Archelaos, vor der Einziehung Judaeas durch die Römer, kein Zweifel sein kann; die Versuche, die Schrift dennoch in spätere, sogar in hadrianische Zeit zu setzen, sind unbegreiflich (so zuletzt Hölscher Z.N.T.W. XVII 1916; dagegen mit Recht Clemen in der Festschrift „Hundert Jahre A. Marcus und E. Webers Verlag“ 1919 S. 72 ff.). Der *occidentis rex potens*, der nach Herodes das Volk bekriegt, *partem aedis* verbrennt und *aliquos crucifigit circa coloniam eorum* wird trotz des übertriebenen Titels für den Statthalter mit Recht auf Varus gedeutet, der nach Herodes' Tode die Aufstände niederwirft; bei den Kämpfen mit seinem Legaten Sabinus werden die Säulenhallen des Tempels niedergebrannt (Jos. Bell. II 49 = Arch. XVII 291 ff.); von den Schuldigen werden 2000 gekreuzigt (Jos. Bell. II 75 = Arch. XVII 295).

[2]) Jos. Arch. XV 267 ff. 280 ff. Auch die Anbringung von Tropaeen zu Ehren der Siege des Augustus am Theater in Jerusalem erregte schweren Anstoß, weil man hinter den Rüstungen Menschenbilder vermutete; er mußte ihnen durch Abnahme der Schmuckstücke sinnlich vor Augen führen, daß davon nichts vorhanden sei, Arch. XV 272. 277 ff.

Ansammlungen und Zusammenkünfte, und ließ die, welche sich dagegen vergingen, aufgreifen und in der Festung Hyrkania verschwinden[1]) — darauf bezieht sich die oben angeführte Angabe in der Himmelfahrt Moses. Ganz besonders anstößig war, daß er über dem Portal des Tempels einen großen goldenen Adler angebracht hatte; kurz vor seinem Tode, als er schwerkrank daniederlag, haben zwei angesehene Schriftgelehrte, Judas und Matthias, an der Spitze einer Schar junger Leute denselben am hellen Tage abgerissen. Sie haben sich, 40 an Zahl, dann willig aufgreifen lassen und sind in Jericho zum Feuertode verurteilt worden[2]). Schon vorher hatten sich einige Pharisaeer, die auf die Frauen am Hof großen Einfluß hatten, auf das dortige Intrigenspiel eingelassen und dem Bruder des Königs, Pheroras, verkündet, die von Gott für Herodes und die Seinen bestimmte Zeit sei abgelaufen, Pheroras sei zu seinem Nachfolger ausersehn. Sie hofften offenbar in dem schwachen und von den Weibern abhängigen Mann einen Herrscher nach ihrem Herzen zu finden; ja sie haben einem einflußreichen Eunuchen Bagoas prophezeit, Pheroras werde ihm, wenn er König geworden sei, die Zeugungskraft wiedergeben[3]). Als Herodes davon erfuhr, hat er alle an der Intrige Beteiligten hinrichten lassen; nur den Bruder hat er, wie immer, verschont und sich, als er bald darauf tödlich erkrankte, mit ihm ausgesöhnt.

Nach Herodes' Tode führte der Wegfall des harten Drucks zu zahlreichen Unruhen. Beim Passahfest 4 v. Chr. forderten die zum Fest zusammengeströmten Scharen Genugtuung und Bestrafung seiner Werkzeuge; Archelaos, der von Herodes eingesetzte Erbe, versuchte vergeblich, die Massen zu beschwichtigen. Schließlich

---

[1]) Jos. Arch. XV 365 ff.

[2]) Jos. Bell. I 648 ff. Arch. XVII 149—167. 206. Das Datum, 13. März 4 v. Chr.. steht durch eine Mondfinsternis fest. Den Hohenpriester, der das geduldet hatte, hat er abgesetzt.

[3]) Jos. Arch. XVII 41 ff. (nach Nikolaos). Man hat daraus meist gefolgert, sie hätten Pheroras als den Messias betrachtet. Indessen daran ist natürlich nicht zu denken, sondern die Wunder der messianischen Zeit, deren unmittelbares Bevorstehn man allerdings erwartete, darunter in Mißdeutung von Jes. 56, 3 ff. die Heilung der Eunuchen, werden hier auch dem irdischen König in Aussicht gestellt. Man wird an die magische Kraft der französischen und englischen Könige erinnert, die Skrofeln durch Berührung zu heilen.

hieben seine Truppen ein, und gegen 3000 Mann wurden niedergehauen[1]). Zu ähnlichen Auftritten kam es vielerorts; der Statthalter von Syrien, Varus, mußte eingreifen, Zerstörung mehrerer Ortschaften und blutige Strafgerichte waren die Folge[2]). Die Lage wurde dadurch noch verwickelter, daß alle Nachkommen des Herodes nach Rom eilten, um von Augustus einen möglichst großen Anteil der Erbschaft zu erbetteln. Ihnen gegenüber stand eine Gesandtschaft der Juden, die die Befreiung von der gottverhaßten Herrschaft und Unterstellung unter die Statthalter von Syrien forderte[3]); Archelaos habe erwiesen, daß er eben so schlimm sei wie sein Vater. Indessen Augustus bestätigte im wesentlichen das Testament des Herodes, das sein Reich unter seine drei Söhne und seine Schwester Salome verteilte. Archelaos erhielt Judaea nebst Samaria, aber der Königstitel wurde ihm wie seinen Brüdern vorenthalten, er mußte sich mit dem eines Ethnarchen, seine Brüder mit dem aus Galatien entlehnten eines Tetrarchen begnügen. Zehn Jahre später (6. n. Chr.) erreichte eine neue Gesandtschaft aus Jerusalem und Samaria, die über Archelaos' Mißregiment Klage führte, das ersehnte Ziel: Archelaos wurde abgesetzt, Judaea in eine procuratorische Provinz verwandelt. Das bedeutete, daß das Regiment im Innern wieder in die Hände des Synedrions überging; nur dadurch, daß sein Vorsitzender, der Hohepriester, vom Procurator nach Gutdünken ein- und abgesetzt wurde[4]), übte die römische Regierung eine Einwirkung darauf aus; außerdem war dem Procurator das früher dem König zustehende Recht, Todesurteile zu fällen, allein vorbehalten. Aber im wesentlichen hatte die Jerusalemer Aristokratie damit schließlich doch ihr Ziel erreicht; nicht mit Unrecht konnte der von da an bestehende Zustand als Autonomie bezeichnet werden[5]).

---

[1]) Nicol. Dam. de vita sua fr. 5 und daraus Josephus Bell. II 5 ff. Arch. XVII 206 ff.

[2]) s. o. S. 326, 1.

[3]) Ebenso fordern natürlich die Griechenstädte die Befreiung vom jüdischen Joch (Nic. Dam. fr. 5), die denn auch Gaza, Gadara und Hippos gewährt wird (Jos. Bell. II 97 = Arch. XVII 320).

[4]) Später ist dies Recht natürlich auf König Agrippa I. (41—44 n. Chr.), und dann auf die andern Nachkommen des Herodes übergegangen.

[5]) Die Gesandtschaft nach Herodes' Tode verhandelt περὶ τῆς τοῦ ἔθνους αὐτονομίας Bell. II 80 = Arch. XVII 300 ὑπὲρ αἰτήσεως αὐτονομίας. — Mit der

Im Gegensatz dazu hat sich die Verbindung der Pharisaeer mit der Dynastie des Herodes weiter erhalten. Gegen Jesus gehn die Pharisaeer sowohl in Galilaea wie in Jerusalem mit den Herodianern zusammen[1]), und die Wiederherstellung des Reichs des Herodes unter Agrippa I. (41—44) durch die Laune der Kaiser war offenbar, wie die enthusiastische Schilderung bei Josephus zeigt, ganz nach ihrem Herzen.

Entscheidung in Rom hat Nikolaos von Damaskus, der dabei als Anwalt des Archelaos mitwirkte, sein Werk abgeschlossen; aus den folgenden Jahrzehnten vermag Josephus daher nur ganz dürftige Notizen zu bringen.

[1]) Marc. 3, 6. 12, 13, vgl. Bd. I 107. 111. 164.

IX. Weiterbildung der messianischen und eschatologischen Anschauungen. Diaspora und Sekten

Der Messias Sohn Davids und der Menschensohn

Den Verkündungen der Propheten gemäß gelten die bestehenden Zustände, je ärger sie sind, um so mehr als Anzeichen des unmittelbaren Bevorstehens des Weltgerichts. Daß dasselbe in allernächster Zeit eintreten müsse, ist Jahrhunderte hindurch die allgemeine Erwartung gewesen; trotz aller ständig sich wiederholenden Enttäuschung späht man immer wieder aus nach den Vorzeichen und sucht aus den Worten der Schrift und zugleich aus Zahlenspekulationen den Termin zu ergründen. Im allgemeinen denkt sich die pharisaeische Lehre das Gericht ganz nach den Schilderungen der Propheten. Eine furchtbare Heimsuchung durch Gog und Magog, die Völker des Nordens, ein Ansturm auf Jerusalem muß vorangehn, wie das Ezechiel geschildert hat; dann aber folgt die Vernichtung des heidnischen Reichs, die Sammlung der zerstreuten Israeliten aus aller Welt und die Herrschaft des von Gott gesalbten Königs, des Messias. In enthusiastischen Farben wird diese Zeit in den Psalmen Salomos geschildert und herbeigesehnt. „Schau, Jahwe, und laß ihnen ihren König erstehn, den Sohn Davids, zu der Zeit, die du, Gott, ersehn hast, daß er herrsche über Israel, deinen Sohn, und gürte ihn mit Kraft, daß er ungerechte Herrscher zerschmettere! Reinige Jerusalem von den Heiden, die es niedertreten! Mit eisernem Stabe zerschmettere den Übermut des Sünders wie Töpferware, vernichte die gottlosen Heiden durch das Wort deines Mundes!“ Alles Unrecht wird aus dem Volk ausgetilgt, kein Frevler wird ferner in ihm wohnen, die fremden Beisassen verjagt sein, die Heiden ihm dienen und Geschenke bringen, um die Herrlichkeit Jahwes zu schaun. „Zu seiner Zeit wird es unter ihnen keine

Sünder geben, weil alle heilig sind, und ihr König der Gesalbte Jahwes[1]). Denn nicht auf Roß und Reisige und Bogen wird er trauen, noch Gold und Silber für den Krieg sammeln, und nicht auf die Menge seine Hoffnung setzen für den Tag der Schlacht, sondern Jahwe ist sein König, ... und wer vermag etwas gegen ihn?" So herrscht allgemeine Gleichheit, keiner wird sich überheben, um unter ihnen die Vormacht zu gewinnen. „Nie in seinem Leben wird er straucheln gegen seinen Gott, denn Gott hat ihn stark gemacht an heiligem Geist und weise an Einsicht mit Tatkraft und Gerechtigkeit." „Selig die leben werden in jenen Tagen, zu sehn das Glück Israels in der Sammlung der Stämme; möge Gott es vollbringen"[2])!

Weiter ausgemalt ist die Zukunft in der „Himmelfahrt des Moses", in unmittelbarem Anschluß an die Zeit des Herodes. Zunächst herrschen „verpestete und gottlose Menschen, die sich für gerecht ausgeben, trügerische Leute, selbstgefällig und in allem Gebaren verstellt, Vielfraße, die zu jeder Stunde schmausen wollen und die dabei behaupten, sie handelten aus Mitleid". Man hat darin einen Ausfall gegen die Pharisaeer gesehn, ähnlich wie in den Reden Jesu; aber derartige Leute gab es natürlich unter allen Parteien und Schulen. Der Angriff ist vielmehr gegen die weltlichen Machthaber im allgemeinen gerichtet; die Schrift steht in ihren Anschauungen durchaus auf pharisaeischem Boden. Dieses Mißregiment führt dann die endgültige Heimsuchung herbei, die hier als Regiment eines gewaltigen Weltherrschers, des „Königs der Könige der Erde", d. h. des Antichrist geschildert wird; sein Gebaren, die Unterdrückung des jüdischen Kultus und der Beschneidung, die Martern der Gläubigen, wird ganz nach dem Vorbild des Antiochos Epiphanes bei Daniel geschildert[3]). Dann aber „wird sein Reich über all seine

[1]) Daß 17, 36 καὶ βασιλεὺς αὐτῶν χριστὸς κύριος falsche Übersetzung von Mešîach Jahwe ist, statt χριστὸς Κυρίου, ist wohl allgemein anerkannt. Ebenso ist 18, 8 ὑπὸ ῥάβδον παιδείας χριστοῦ Κυρίου, ἐν φόβῳ θεοῦ αὐτοῦ zu verstehn; vgl. 18, 6 ἐν ἀνάξει χριστοῦ αὐτοῦ, d. h. seines Messias.

[2]) Ps. Sal. 17 und 18. In Ps. 11 wird die Sammlung der Stämme als bereits eingetreten geschildert; vgl. auch 8, 34.

[3]) Angeschlossen ist c. 9 eine Episode, daß ein Lewit Taxo, mit 7 Söhnen, der sich von jeder Sünde freigehalten hat, mit diesen drei Tage fastet und dann in eine Höhle geht, um dort zu sterben und die Gebote Gottes nicht übertreten zu müssen. Diese Erzählung, in der man alle möglichen

Kreatur erscheinen, dann wird der Teufel sein Ende haben und die Traurigkeit mit ihm schwinden. Dann wird der Bote geweiht werden, der im Himmel eingesetzt ist, der sie alsbald an ihren Feinden rächen wird. Der Himmelsherr selbst wird von seinem Thron aufstehn, in Empörung und Zorn wegen seiner Kinder. Die Erde wird erbeben, die hohen Berge fallen, die Täler einsinken; die Sonne wird nicht mehr leuchten, die Hörner des Mondes zerbrechen und er sich in Blut wandeln, der Sternenkreis wird sich verwirren; das Meer wird bis zum Abgrund zurückweichen, die Quellen versiegen, die Flüsse erstarren, weil der höchste Gott, der ewige Einzige, sich erhebt, die Heiden zu strafen und all ihre Götzenbilder zu vernichten. Da wirst du glücklich sein, Israel, und auf Nacken und Flügeln des Adlers emporsteigen; Gott wird dich erhöhen und dich am Sternenhimmel schweben lassen, so daß du aus der Höhe deine Feinde auf Erden schaust, sie (d. h. ihr Los) erkennst und dich freust und dich dankend zu deinem Schöpfer bekennst."

In dieser Schilderung ist der Messias ganz durch Gott selbst verdrängt. Im Vordergrund steht, der prophetischen Verkündung entsprechend, durchaus die Erlösung des Gesamtvolks und seine Verherrlichung; von den Einzelmenschen und ihrem Schicksal und daher auch von einer Auferstehung ist in ihr ebensowenig die Rede wie in den beiden pharisaeischen Psalmen, so stark diese sonst das individuelle Gericht über jeden einzelnen nach Verdienst und Schuld lehren (vgl. o. S. 318). Um so mehr treten diese Momente in anderen eschatologischen Schriften hervor; und diese gestatten zugleich die Fortbildung der Vorstellungen zu verfolgen, die zuerst im Daniel eine für die gesamte Weiterentwicklung maßgebende Gestaltung gefunden haben.

Denn das Buch Daniel entsprach, wie sein außerordentlicher Erfolg lehrt, durchaus den Bedürfnissen und Stimmungen der Zeit. Es ist, anders als die zahlreichen gleichzeitigen Schriften, alsbald sowohl in Palaestina wie in den aegyptischen Gemeinden als

---

Geheimnisse gesucht hat, vor allem auch in dem seltsamen Namen, ist garnicht eschatologisch gemeint, sondern eine volkstümliche Erzählung, die an die Vorgänge in der Seleukidenzeit (und ähnliche unter Herodes; vgl. Jos. Bell. I 309 = Arch. XIV 421 ff.) anschließt und die Not sowie das Verhalten der Frommen illustrieren soll.

kanonisch anerkannt worden[1]), und die in die griechische Version eingefügten Zusätze[2]) beweisen, wie eifrig dasselbe gelesen worden ist. In der fortan immer reichhaltiger sich entwickelnden eschatologischen Literatur begegnet uns seine Einwirkung auf Schritt und Tritt; so in der Henochapokalypse, die den Feuerthron der Gottheit und die vor ihm stehende Schar von Myriaden immer wieder anbringt[3]) und das Gericht nach Daniel 7 schildert[4]), in der Apokalypse bei Marcus c. 13, in der Johannesapokalypse, in dem der letzteren ungefähr gleichzeitigen vierten Ezrabuch[5]). In der weiteren Ausmalung werden die Schilderungen der Propheten mit der Schlußkatastrophe verbunden, so vor allem Ezechiels Verkündung über Gog und Magog[6]). Daraus ist dann die Gestalt eines

[1]) Bekanntlich wird es bereits im ersten Makkabaeerbuch (1, 54. 2, 59 f.) ganz ebenso wie die übrigen biblischen Bücher benutzt. — Josephus hat seinen Lesern all die wunderbaren Geschichtserzählungen des Danielbuchs aufgetischt, wenn er sich auch dabei etwas geniert fühlt (X 210. 218. 267) und daher z. B. bei der Statue die Mischung von Eisen und Ton und die Einzeldeutung wegläßt, den Traum Nebukadnezars vom Baum nicht erzählt und von den Prophezeiungen nur die auf Antiochos Epiphanes gedeutete cp. 8 aufnimmt — daneben findet sich schon bei ihm die Deutung auf Rom (X 276). Unter einem Ausfall gegen die das göttliche Weltregiment und seine πρόνοια leugnenden Epikureer (natürlich sind die wirklichen, heidnischen, Epikureer gemeint, nicht etwa Juden) betont er seine volle Gläubigkeit, hat es aber doch für nötig gefunden, aus Rücksicht auf das gebildete Publikum, in dem er seine Leser zu finden hofft, am Schluß hinzuzufügen: ἐγὼ μὲν περὶ τούτων ὡς εὗρον καὶ ἀνέγνων οὕτως ἔγραψα· εἰ δέ τις ἄλλως δοξάζειν βουλήσεται περὶ αὐτῶν, ἀνέγκλητον ἐχέτω τὴν ἑτερογνωμοσύνην.

[2]) Die Geschichte von Habakuk im „Drachen zu Babel" benutzt das Hebraeerevangelium, s. Bd. I S. 255.

[3]) 1, 9. 14, 18 ff. 71, 3 ff.; ebenso z. B. vita Adae et Evae 25.

[4]) c. 46. 47. 48, 2.

[5]) 13, 3. — In dieser Schrift wird die Deutung des vierten Weltreichs bei Daniel verworfen („Deinem Bruder Daniel ist es freilich nicht so gedeutet, wie ich es dir jetzt deuten will" 12, 11 ff.) und den Verhältnissen der Gegenwart entsprechend durch die auf Rom ersetzt, die auch bei Josephus schon neben der älteren steht (Anm. 1) und die dann bekanntlich die herrschende geworden ist (so auch in der syrischen Baruchapokalypse c. 39). Sie kennt auch das Judentum (Weber, Jüd. Theol. 365 f.); daher führt hier der Antichrist den Namen Armîlus, d. i. Romulus.

[6]) Daß Henoch 56, 5 an Stelle von Gog und Magog die Parther und Meder treten, zeigt deutlich die Entstehung dieses Abschnitts in den letzten Zeiten des Seleukidenreichs (vgl. o. S. 272, 3), aber vor dem Eingreifen der Römer.

gewaltigen Weltenherrschers erwachsen, der die Heidenvölker zum Kampf gegen das Volk Gottes führt und über dies die letzte schwerste Heimsuchung bringt, zu der wieder die Schilderung des Antiochos Epiphanes bei Daniel die Farben gibt. Er ist das satanische Gegenbild des Messias, der Antichrist[1]). Diese Gestalt begegnet uns zuerst in der „Himmelfahrt des Moses" (o. S. 331)[2]); dem Urchristentum, sowohl Paulus wie dem Verfasser der Johannesbriefe, gehört sie zu den anerkannten Lehrsätzen der Eschatologie[3]) so gut wie dem Talmud. Ebenso wird die Neugestaltung der Welt nach den Schilderungen der messianischen Zeit bei den Propheten ausgemalt und mit den aus den parsischen Traditionen verbunden; aus der Schilderung des neuen Jerusalems und seines Tempels bei Ezechiel 40 ff., das nach dem Siege über Gog und Magog wieder aufgebaut wird, entwickelt sich die Vorstellung von seiner Aufrichtung in der messianischen Zeit, wo der alte, unreine Tempel fortgeschafft wird (Henoch 90, 28 ff.), und weiter bei Paulus (Gal. 4, 26), im vierten Ezrabuch (7, 26. 13, 36) und in der Johannesapokalypse (3, 12. 21, 2. 9 ff.) von seiner Präexistenz im Himmel, von dem es in der Endzeit auf die erneute Erde herabkommen wird. Nach der syrischen Baruchapokalypse c. 4 hat Gott das echte Jerusalem zusammen mit dem Paradies geschaffen und dem Adam, Abraham, Moses gezeigt; er hält es jetzt bereit, ebenso wie das Paradies. Mithin ist diese Vorstellung im ersten nachchristlichen Jahrhundert dem Judentum ganz geläufig gewesen. Sie hat sich

[1]) Siehe Bousset, Der Antichrist, 1895, der die Ausbildung und Verzweigung der Überlieferung eingehend darlegt. Aber mit Unrecht will er manche Züge in den älteren Texten, z. B. bei Marcus 13, auf eine selbständige Sage zurückführen, die doch nur aus Daniel und den Propheten entnommen sind.

[2]) Ebenso kennt ihn die jüdische Sibylle III 63 ff. als Beliar ἐκ Σεβαστηνῶν, d. i. aus der von Herodes gegründeten Griechenstadt Samaria.

[3]) Paulus kennt Thess. II 2, 2 ff. die Geheimüberlieferung (μυστήριον v. 7), daß ehe die Parusie Christi eintreten kann, erst der große Abfall (die ἀποστασία) und der ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας, ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας kommen, seine Herrschaft aufrichten und sich im Tempel Gottes als Gott niedersetzen muß. Ebenso erkennt der Verfasser der Johannesbriefe I 2, 18. 22. 4, 3. II 7 die Tradition über den ἀντίχριστος als bindend an, deutet sie aber um auf die zahlreichen Irrlehrer der Gegenwart; vgl. Bd. I S. 331 (ebenso der zweite Petrusbrief cp. 2). In der Apokalypse ist der Antichrist mit dem „Tier", dem Drachen oder Satan verschmolzen.

in demselben dauernd erhalten; in der zukünftigen Welt „wird das obere Jerusalem sich auf die neue Erde herabsenken", wie in der Johannesapokalypse[1]).

In unmittelbarem Zusammenhang mit Daniel steht nun auch die vielumstrittene Bezeichnung des Messias als ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου „der Menschensohn"[2]). Im Hebraeischen lautet sie *ben adam*, im Aramaeischen *bar enâš* (so Daniel 7, 13) oder mit Artikel *bar nâšâ*; aber das bedeutet einfach „ein resp. das Menschenkind"[3]), denn *adam* und *enâš* sind Kollektiva und bezeichnen die ganze Menschengattung (oder unbestimmt „Menschen", „Leute"); das einzelne Individuum wird nach bekanntem semitischen Sprachgebrauch als „Sohn" dieses Gattungsbegriffs bezeichnet[4]). Die griechische Übersetzung durch υἱὸς ἀνθρώπου oder mit Artikel (der nach semitischem Sprachgebrauch zugleich das regierende Wort determiniert, also zu beiden Wörtern gesetzt werden muß) durch ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ist daher zwar formell korrekt, aber sachlich schief.

Damit ist das Problem gegeben: wie kommt ein Wort, das an sich jeden beliebigen Menschen bezeichnen kann, dazu, eine technische Bezeichnung für den Messias zu werden? Wie ist es zu verstehn, daß Jesus in den Evangelien sich durchweg so bezeichnet, und zwar mit spezieller Beziehung sowohl auf die Lehre vom leidenden Messias wie auf den kommenden Weltenrichter?

[1]) Weber, Jüd. Theol. 404, vgl. 205, wonach es sich im vierten Himmel befindet, sowie S. 374 ff.

[2]) Seit Eerdmans, Theol. Tijdschr. 1894, 153 ff. die Frage ernstlich aufgeworfen hat, was das aramaeische *bar enâš* oder *bar nâšâ* in Jesu Munde bedeutet haben könne, ist die Frage eifrig verhandelt worden. Lietzmann, Der Menschensohn 1896, und Wellhausen, Skizzen und Vorarb. VI (1899), S. 187 ff. und im Vorwort S. V ff., sowie in seiner Einleitung in die Ev., 2. Aufl. 1911, 123 ff. bestreiten, daß Jesus den Ausdruck überhaupt gebraucht haben könne. Dagegen Dalmann, Worte Jesu, 1898, 191 ff. und zurückhaltender Bousset, Rel. d. Jud. 248 ff. (2. Aufl. 305 ff.). In seinem Buch: Kyrios Christos, 1913, S. 6 ff. erkennt Bousset an, daß der Terminus „Menschensohn" für den Messias lediglich aus der Danielstelle entwickelt ist, bestreitet aber mit Unrecht, daß Jesus ihn gebraucht habe, sondern hält ihn für eine Schöpfung der christlichen Urgemeinde. Auch sonst muß ich von seinen Ausführungen vielfach abweichen.

[3]) Vgl. o. S. 196.

[4]) Völlig analog ist, daß das einzelne Stück Großvieh resp. Kleinvieh durch בן בקר resp. בן צאן oder im Plural ובקר בני צאן „Schafe und Rinder" Jerem. 31, 12 bezeichnet wird.

Die Frage ist damit keineswegs erledigt, daß man mit Lietzmann und Wellhausen bestreitet, daß Jesus den Ausdruck überhaupt gebraucht habe[1]); denn dann bleibt immer noch die Frage: wie kommen die Evangelien dazu, den Ausdruck zu verwenden und ihm in den Mund zu legen?

Gänzlich verfehlt ist die Ansicht[2]), die Formel ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου sei „ein terminus technicus hellenistischer Theologie, welcher möglicherweise schon in jüdischen Kreisen geschaffen, von der griechischen Urgemeinde" — hat es denn eine solche überhaupt gegeben? — „bereitwillig übernommen und zur Bezeichnung Jesu gestempelt wurde"; er sei dann in immer größerem Umfang in die Evangelien eingetragen worden, „das erste datierbare Evangelium, welches die Formel durchgehends verwendet, war die kleinasiatische Vorlage Markions" — während sie doch schon rund ein Jahrhundert vor Markion[3]) in den Quellen des Marcus stand, und ebenso in Q. Gerade umgekehrt ist der Ausdruck den frühchristlichen Gemeinden der griechischen Welt völlig fremd; außerhalb der vier Evangelien[4]) findet er sich hier nirgends, weder bei Paulus noch in der Apokalypse noch in den übrigen Briefen oder der sonstigen Literatur bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts hinab[5]). Offenbar haben die Missionare ihn nicht gebraucht, weil er der Heidenwelt völlig unverständlich sein mußte. Erst als an Stelle der mündlichen die schriftliche Überlieferung, die Lektüre der Evangelien trat, hat er hier Eingang gefunden; aber zur technischen Bezeichnung des Messias, wie „Gottessohn" und „Jungfrauensohn", ist der „Menschensohn" im Glaubensbekenntnis der christlichen Kirche niemals geworden.

Dagegen der aramaeischen Urgemeinde, die natürlich barnâšâ sagte, ist dieser Ausdruck, wie Marcus und Q beweisen (aus denen ihn die übrigen Evangelien, auch Johannes, übernommen haben

[1]) Gegen Wellhausens Versuch, in den Sprüchen Marc. 2, 10 und 28 die messianische Beziehung wegzudeuten, s. Bd. I S. 104. 106, 1.

[2]) Lietzmann, Der Menschensohn, S. 91 ff.

[3]) Die Gründung seiner Kirche fällt in den Juli 144, die Redaktion seines Neuen Testaments und die Abfassung seines Antithesenwerks in die unmittelbar vorhergehenden Jahre, s. Harnack, Marcion, 1921.

[4]) Dazu kommt nur noch Act. 7, 56 in der Rede des Stephanus.

[5]) Das hat Lietzmann S. 56 ff. selbst ausgeführt; um so unbegreiflicher ist seine Schlußfolgerung.

— nur um so bezeichnender ist, daß er in den Johannesbriefen nicht vorkommt), ganz geläufig und selbstverständlich gewesen, so daß er einer Erläuterung nicht bedarf[1]). Das Problem wird mithin durch die Annahme, Jesus selbst habe das Wort nicht als Selbstbezeichnung gebraucht, nicht gelöst, sondern nur verschoben. Wohl aber bliebe es ganz unverständlich, wie die Gemeinde dazu gekommen sein sollte, ihm diesen Ausdruck in den Mund zu legen, wenn er ihn nicht wirklich gebraucht hätte. Dagegen entspricht es, wie wir gesehn haben, der Art seines Auftretens durchaus: er deutet durch den verhüllten Ausdruck — ebenso wie durch die Bezeichnung als Bräutigam (Marc. 2, 19) oder als Haussohn (12, 6) — seinen messianischen Anspruch an, ohne ihn offen auszusprechen[2]). So wird er in der urchristlichen Überlieferung typisch für die den volkstümlichen Vorstellungen widersprechende Auffassung Jesu von der wahren Aufgabe des Messias, und daher setzt die Lehre vom leidenden Christus speziell an ihn an (vgl. Bd. I, 117 ff.).

Mit der Idee des kommenden Weltrichters dagegen ist der „Menschensohn" vom Anfang an verbunden. Sie knüpft in der eschatologischen Prophezeiung Marc. 13, 26 und in dem Jesus beim Verhör in den Mund gelegten Ausspruch: „ihr werdet den Menschensohn sitzen sehn zur Rechten der Kraft und kommen mit den Wolken des Himmels" (vgl. Bd. I, 194) unmittelbar an Daniel 7, 13 f. an. Aber ebenso gehn die eschatologischen Schilderungen nicht nur im vierten Ezrabuch, das kurz nach der Zer-

[1]) Auch nicht Joh. 12, 34 (Bd. I S. 335, 1). Nicht an dem Ausdruck ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (v. 23) nimmt die Menge hier Anstoß, sondern daran, daß Jesus gesagt hat, jetzt müsse er erhöht werden, was sie richtig als Voraussage seines Todes versteht — der Verfasser schiebt hier wie sonst ganz naiv dem Publikum das Verständnis der spezifisch christlichen Lehre zu —; das widerspricht ihren Anschauungen, und so fragen sie: ἡμεῖς ἠκούσαμεν ἐκ τοῦ νόμου, ὅτι ὁ χριστὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα, καὶ πῶς λέγεις σὺ ὅτι δεῖ ὑψωθῆναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου; τίς ἐστιν οὗτος ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου; Daß „Menschensohn" eine Bezeichnung des Messias ist, ist auch für sie selbstverständlich; aber an der von Jesus verkündeten Auffassung des Messias und seines Schicksals nehmen sie Anstoß.

[2]) Daß die gelegentlich ausgesprochene Ansicht, er habe sich dadurch als den Menschen schlechthin, den typischen Menschen bezeichnen wollen, eine weichliche moderne Anschauung hineinträgt, die ebenso der Überlieferung wie der Denkweise der Zeit diametral widerspricht, bedarf keiner Ausführung.

störung Jerusalems von einem Juden verfaßt ist, der das dadurch geschaffene Rätsel des göttlichen Weltregiments zu lösen versucht, sondern bereits weit über ein Jahrhundert vorher im Henoch[1]) auf diese Stelle zurück, und zwar unter völliger Beibehaltung des Wortlauts. Henoch 46, 1 steht beim Weltgericht neben dem weißhaarigen Greis[2]) nicht „der Menschensohn", sondern „einer, dessen Gestalt das Aussehn eines Menschen hatte", genau wie bei Daniel; erst in der weiteren Ausführung wird darauf mit „jener Menschensohn" (v. 2) oder „dieser Menschensohn" (v. 4. 48, 2) zurückgewiesen. Ebenso sieht Ezra in der Weltgerichtsvision IV Ezra 13, 3 aus dem Meer jemand aufsteigen *quasi similitudinem hominis*, der dann nachher einfach als *ille homo* oder *homo* bezeichnet wird[3]). Ganz ebenso bezeichnet die Apokalypse des Johannes den Weltenrichter als ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου[4]), während sie „der Menschensohn" nicht verwendet.

---

[1]) So unsicher im einzelnen die Deutung der Geschichtsvision Henoch 90 ist, so geht ihr geschichtliches Material doch keinesfalls über die ältere Hasmonaeerzeit hinab, und dann folgt sogleich das Weltgericht. Dadurch ist dieser Abschnitt datiert. Über 56, 5 s. o. S. 272, 3.

[2]) Für Daniels Ausdruck „der Alte der Tage" wird hier „einer, der ein Haupt der Tage hatte" gesagt.

[3]) Diesen Tatbestand haben Lietzmann 5, 41 ff. und Wellhausen, Einleitung 126 f., klar dargelegt. Ob der hebraeisch schreibende Verfasser von IV Ezra [s. Gunkel in Kautzsch' Apokryphen II 333, gegen den Wellhausen 124, 1 mit Unrecht polemisiert] אדם oder בן אדם geschrieben hat, was der griechische Übersetzer dann korrekt durch ἄνθρωπος wiedergegeben haben würde, läßt sich nicht entscheiden. — Im Henoch bietet der aethiopische Text dreimal „Sohn des Mannes" (62, 5. 69, 29. 71, 14). Das kann auf aram. *breh d'gebrâ* zurückgehn; denn *g'bar* „Mann" wird, wie Wellhausen, Skizzen u. Vorarb. VI 195, 2 bemerkt, „auch sonst im Aramaeischen sehr häufig in demselben allgemeinen Sinn wie barnâš gebraucht". Ebenso steht IV Ezra 13, 25. 32 *vir ascendens de corde maris* statt des sonstigen *homo*. Vgl. auch גבר = Mensch Dan. 8, 15. — Die Lesung „Weibessohn" *(walda beesit)* statt „Mannessohn" in einigen jüngeren Handschriften Henoch 62, 5. 69, 29 ist, wie Beer (in Kautzsch' Apokr.) bemerkt, „entweder christlich beeinflußte oder durch v. 4 beesit (Weib) und walda (Sohn) veranlaßte Lesart; danach ist ‚Weibessohn' als jüdischer Messiastitel (als welcher er bei Neueren angeführt wird) zu streichen".

[4]) 1, 13. 14, 14. In 1, 14 wird er dann mit dem Uralten Weißhaarigen zu einer Person verschmolzen.

Dagegen ist Daniels Deutung auf das Volk Israel aufgegeben und durch die auf den Messias ersetzt. Zugleich wird aus den der parsischen Eschatologie entlehnten und in die ältere jüdische eingefügten Sätzen die volle Konsequenz gezogen. Wenn der zukünftige Weltherrscher „mit den Wolken des Himmels" zum Weltgericht kommt, so existiert er bereits vorher, aber nicht auf Erden, sondern im Himmel, und ist überhaupt, wie schon die Worte bei Daniel besagen, trotz seiner menschlichen Gestalt in Wirklichkeit kein menschliches, sondern ein überirdisches, göttliches Wesen. Dadurch wird das alte Bild des „Gesalbten Jahwes", des zukünftigen Volkskönigs, von Grund aus umgestaltet: er wird zum Weltheiland, wie der parsische Saošjant, und kommt vom Himmel herab. Von Anbeginn der Schöpfung ist er als der Beender des Kampfes mit der satanischen Weltmacht und Aufrichter des vollendeten Gottesreichs in Aussicht genommen und daher seit Ewigkeit präexistent, bis der von Gott in seiner Allwissenheit vorher bestimmte Moment gekommen ist[1]), wo er ans Licht treten soll.

Von dieser Anschauung ist das Henochbuch durchweg beherrscht. Im Himmel schaut Henoch c. 46 neben dem Uralten den Menschengestaltigen, „dessen Antlitz voll Anmut war gleich dem eines heiligen Engels"; „dies ist der Menschensohn, der die Gerechtigkeit hat und bei dem die Gerechtigkeit wohnt" — d. i. der von den Propheten verkündete gerechte Richter — „der alle Schätze des Verborgenen offenbart, weil der Herr der Geister ihn auserwählt hat." Das deckt sich völlig mit dem, was Paulus den Kolossern schreibt von „dem Mysterium Gottes, nämlich Christus, in dem alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen enthalten sind und in dem die ganze Fülle der Gottheit körperlich ihren Wohnsitz genommen hat", also inkarniert ist[2]).

Die Übereinstimmung zeigt, daß, mag nun Paulus das Buch Henoch selbst gekannt haben oder nicht[3]), diese Anschauungen in

[1]) Vgl. Paulus Gal. 4, 4 ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ. Ebenso Ephes. 1, 10.

[2]) Kol. 2, 2 f. τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ, Χριστοῦ, ἐν ᾧ εἰσιν πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ γνώσεως ἀπόκρυφοι . . . ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς.

[3]) Bei den Christen hat es weite Verbreitung gefunden; zitiert wird es bekanntlich im Judasbrief 14 und im Barnabasbrief 4 und 16 und dann oft in der patristischen Literatur.

den orthodoxen pharisaeischen Kreisen weit verbreitet gewesen sind. Zugleich gewinnen wir dadurch einen Einblick in die Auffassung des Messias, die Paulus bereits als Jude besessen hat und aus der er dann nach seiner Bekehrung sein Christusbild geformt hat.

Das Weltgericht durch den „Menschensohn", den „Gerechten und Auserwählten", die Überwindung der bösen Mächte und des in der jetzigen Welt bestehenden Dualismus wird durchweg im Anschluß an Daniel und mit den aus der parsischen Eschatologie übernommenen Zügen geschildert, ganz wie in der Johannesapokalypse (s. o. S. 200). „Und er setzte sich auf den Thron seiner Herrlichkeit," heißt es abschließend 69, 27 ff., „und die Summe des Gerichts ward ihm, dem Menschensohn, übergeben, und er läßt verschwinden und vertilgt die Sünde vom Antlitz der Erde und die, welche die Welt verführt haben. Mit Ketten werden sie gebunden und an ihrem dem Verderben geweihten Versammlungsorte eingeschlossen werden" — wie Ahriman — „und all ihr Werk wird verschwinden vom Antlitz der Erde. Und von nun an wird es nichts Verderbtes mehr geben; denn jener Mannessohn (s. o. S. 338, 3) ist erschienen, und alles Böse wird vor seinem Angesicht verschwinden und dahingehn; aber das Wort jenes Mannessohnes wird feststehn vor dem Herrn der Geister."

Zugleich wird die Präexistenz des Messias offen verkündet[1]). An dem unerschöpflichen Quell der „Gerechtigkeit", deren Verkörperung der Menschensohn ist — um ihn sprudeln viele „Quellen der Weisheit", aus denen die Durstigen trinken — „wurde jener Menschensohn in Gegenwart des Herrn der Geister genannt und sein Name vor dem betagten Haupte" — sein geheimnisvoller Name, der den Geistern und den Auserwählten offenbart wird (69, 26), wie der eines neuen Königs in seiner Antrittsproklamation, ist zugleich der Inbegriff und die Gewährung seiner Macht[2]). „Bevor die Sonne

[1]) Vorausgesetzt ist sie auch in der oben S. 332 angeführten Schilderung der messianischen Zeit Ass. Mos. 10, 2.

[2]) Vgl. in der Johannesapokalypse den Königsritt des Messias 19, 11 ff. der den Namen πιστὸς καὶ ἀληθινός führt und ἐν δικαιοσύνῃ κρίνει καὶ πολεμεῖ; bekrönt ist er mit vielen Diademen, ἔχων ὄνομα γεγραμμένον ὃ οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ αὐτός . . . καὶ κέκληται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ; auf seinem Gewande und seinen Schenkeln steht der Name βασιλεὺς βασι-

und die Zeichen (des Tierkreises) geschaffen wurden, bevor die Sterne des Himmels gemacht waren, ist sein Name vor dem Herrn der Geister genannt worden" (48, 1 ff.). „Denn der Auserwählte steht vor dem Herrn der Geister, und seine Herrlichkeit währt von Ewigkeit zu Ewigkeit, und seine Macht von Geschlecht zu Geschlecht" (49, 2). „Denn von Anfang an ist der Menschensohn verborgen gewesen, und der Höchste hat ihn bewahrt angesichts seiner Macht und den Auserwählten offenbart" (62, 7).

In einem Nachtrag wird dann Henoch selbst vor dem Betagten zum Menschensohn erhöht (70, 1. 71, 14. 17). Das hat sich in der jüdischen Mythologie im Talmud Jerušalmi in der Form erhalten, daß Gott den Henoch bei seinem Aufstieg in den Himmel „Metatron den großen Schreiber nannte"[1]). In dieser Gestalt des Metatron, „des Gott zunächststehenden dienstbaren Geistes, seines Vertrauten und Repräsentanten und zugleich des Vertreters Israels vor Gott, beides jedoch nur innerhalb der himmlischen Sphäre", im Unterschied vom Mêmrâ (λόγος) und vom heiligen Geist, hat sich die alte Vorstellung vom Menschensohn, die von der jüdischen Theologie nicht rezipiert ist, im Judentum erhalten, losgelöst vom Messias. Wenn der seltsame Name מיטטרון Metatron, wie man meist annimmt, wirklich auf ein allerdings völlig barbarisches μετάθρονος (statt σύνθρονος) zurückgehn und „Throngenosse" bedeuten sollte, wäre damit die Identität mit dem präexistenten Menschensohn oder Messias unmittelbar bestätigt[2]).

Die gleichen Anschauungen finden sich in der Vision im vierten Ezrabuch c. 13. In einem gewaltigen Sturm steigt „der Menschenähnliche" (s. o. S. 338) aus dem Meere auf[3]) und fliegt mit den Wolken des Himmels. Wohin er schaut, erbebt alles und zerschmilzt wie Wachs; ein unzählbares Heer „von den vier Winden des Himmels her" (Daniel 7, 2) stürmt gegen ihn an; aber er „schlägt

λέων καὶ κύριος κυρίων. „Der Auserwählte der Gerechtigkeit und Treue" [oder „'des Glaubens', da haimanot 'Treue' und 'Glaube' bedeutet", Beer] heißt er Henoch 39, 6.

[1]) Weber, Jüd. Theol. 178.

[2]) Vgl. auch Apokal. Joh. 12, 5 von dem Kinde der Himmelskönigin: καὶ ἡρπάσθη πρὸς τὸν θεὸν καὶ πρὸς τὸν θρόνον αὐτοῦ.

[3]) Das ist aus dem Eingang von Dan. 7 entlehnt und von den vier Tieren auf den Messias übertragen. — Nach dem Talmud kommt der Messias aus dem Norden, Weber S. 358.

einen großen Berg los", ohne daß Ezra sagen kann, von wo (entlehnt aus Daniel 2, 34 f.), fliegt auf ihn und vernichtet die Feinde durch einen feurigen Strom aus seinem Munde, einen flammenden Hauch von seinen Lippen, stürmende Funken aus seiner Zunge[1]). Dann ruft er ein andres, friedliches Heer zu sich, teils freudig, teils traurig, teils in Banden, teils mit Opfergaben; das sind nach der Deutung die zehn Stämme und der nach der Zerstörung Jerusalems gebliebene Rest der Juden. Der Mann aus dem Meer ist „derjenige, den der Höchste lange Zeiten hindurch aufspart, durch den er die Schöpfung erlösen will"; auf dem Gipfel des Zionberges wird er seinen Sitz nehmen und das Gericht halten. In seine Gefolgschaft soll dann zum Schluß auch Ezra entrückt werden (14, 9).

Dieser präexistente Messias, der in die irdische Welt eintritt, aber nicht aus ihr stammt, ist nun unbeschadet seiner Menschengestalt zugleich der „Sohn Gottes". Als solcher, als „mein Sohn", wird er im vierten Ezrabuch von Gott selbst durchweg bezeichnet[2]). Aber unvermittelt steht daneben der andere echtjüdische Glaube an den messianischen König aus Davids Stamm[3]). Wenn das himmlische Jerusalem, die „unsichtbare Stadt" (s. o. S. 334), erscheint, wird „mein Sohn, der Messias", 400 Jahre lang walten, dann aber „sterben mit allen, die Menschenodem haben"; dann erst erwacht, nach siebentägiger Pause, wie bei der Schöpfung, der künftige Aeon, die Toten stehn auf, der Höchste erscheint auf dem Richterthron, um die Frommen der Seligkeit und Erquickung, die Bösen dem

---

[1]) Apokal. Joh. 19, 15. 21 tritt an deren Stelle ein spitzes Schwert aus seinem Munde (ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ἐκπορεύεται ῥομφαία ὀξεῖα).

[2]) 7, 28. 13, 25. 32. 37. 52. 14, 9. Im Henoch dagegen findet sich „mein Sohn" nur in dem wahrscheinlich interpolierten Schlußkapitel 105, 2.

[3]) 12, 32. Der Löwe mit Menschenstimme, der den Adler, den Repräsentanten des Römerreichs, überwindet und den Flammen überliefert, „ist der Messias, den der Höchste bewahrt hat für das Ende der Tage, der aus dem Samen Davids erstehn wird". Der Löwe (= Juda) stammt natürlich aus dem Segen Jakobs Gen. 49, 10; vgl. Apokal. Joh. 5, 5 ἰδοὺ ἐνίκησεν ὁ λέων ὁ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα, ἡ ῥίζα Δαυείδ. — Die Baruchapokalypse schildert den Messias und seine Zeit c. 72 ff. (vgl. 30. 39, 7. 70, 9) ganz in den überkommenen jüdischen Farben, wie die Psalmen Salomos.

Feuer und der Gehenna zu überweisen. Dem entspricht, daß Gott selbst 6, 1 ff. auf die Frage, „durch wen er seine Schöpfung heimsuchen", d. h. das Weltgericht vollziehn wird, antwortet: „Im Anfang der Welt, ehe des Himmels Pforten standen . . ., damals habe ich dies alles vorbedacht, und durch mich und niemand weiter ward es erschaffen; so auch das Ende durch mich und niemand weiter." Damit wird eine selbständige Schöpfertätigkeit des Messias oder des Wortes, wie sie im Johannesevangelium vorliegt, schroff abgelehnt, und ebenso, der ursprünglichen Tradition entsprechend, das Weltgericht Gott selbst und allein vorbehalten.

Im späteren Judentum hat, im Gegensatz zum Christentum, diese Anschauung die andere völlig verdrängt[1]). Aber der Verfasser des vierten Ezrabuchs hat den Widerspruch nicht empfunden; er verwendet, wie alle derartige Literatur, die verschiedenen Traditionen nebeneinander — wie sie sich ausgleichen werden, bleibt ein Mysterium, das ja niemals voll enthüllt werden kann. Die Hauptsache ist ihm, in der furchtbaren Lage nach der Zerstörung Jerusalems, die zur Verzweiflung an Gottes Gerechtigkeit und Weisheit treiben will, der Glaube an die Vernichtung der heidnischen Weltmacht und die Wiederherstellung Israels — weiter geht seine Schilderung des Weltgerichts nicht, alles andere ist für ihn gleichgültig — durch das von Gott bereit gehaltene Werkzeug, „den Menschen" oder Messias, der zugleich der von den Propheten verkündete Sohn Davids und der Sohn Gottes ist. Im Grunde besagt denn auch seine Äußerung in cp. 6 nichts andres als die der Apokalypse bei Marcus 13, 32: daß Tag und Stunde des Gerichts niemand kennt als Gott selbst, der Vater, weder die Engel im Himmel noch der Sohn, eine Äußerung, die gleichfalls begrifflich zu dem Logos-Messias des Johannesevangeliums in schroffem Widerspruch steht.

In Wirklichkeit freilich enthüllt sich hier die tiefe Kluft zwischen den altüberlieferten prophetischen Erwartungen und der neuen, von den Gläubigen als eben so unfehlbar übernommenen Eschatologie. Auch von hier aus bestätigt sich, daß diese ein Fremdkörper ist, der dem Judentum eingepfropft worden ist, an den man sich aber

[1]) Präexistent ist hier nicht der reale Messias, sondern nur sein Name, d. i. der magische Kern seines Wesens, den Gott schon vor der Schöpfung geschaffen oder „ins Dasein zu rufen beschlossen" hat. (Weber, Jüd. Theol. 198. 354 f. Dalman, Worte Jesu 105 ff. 247 f.)

mit um so heißerer Inbrunst klammert, je weniger jene Verheißungen sich erfüllen wollen.

In den Evangelien herrscht dieselbe Doppelheit der Auffassung. Bei Marcus wird Jesus als Sohn Davids nur von dem blinden Bettler Bartimaeos angerufen (10, 47)[1]), und beim Einzug in Jerusalem ruft sein Gefolge: „Gesegnet sei das Königreich unseres Vaters David, welches jetzt kommt." Dagegen verwirft Jesus Marc. 12, 35 ff. die Behauptung der Schriftgelehrten, der Messias müsse ein Sohn Davids sein, und sucht sie durch Psalm 110, 1 zu widerlegen[2]). Wohl aber ist er bei der Taufe zum Sohn Gottes erhoben, was die Dämonen wissen und die Verklärung bestätigt. Ebenso redet ihn in Q der Satan bei der Versuchung als Sohn Gottes an, und in dem Bd. I, 280 ff. besprochenen Jubelhymnus bezeichnet er sich selbst als solchen. Auch den Juden ist der Ausdruck geläufig; der Hohepriester fragt Jesus beim Verhör: „Bist du der Messias, der Sohn des Hochgepriesenen"[3])?

Das Johannesevangelium kennt dann auch seine Präexistenz im Himmel (3, 13. 6, 62). Als der Weltenrichter, der am Ende der Tage vom Himmel herabkommt, gehört er dem christlichen Glaubensbekenntnis von Anfang an an und steht als solcher im Mittelpunkt der Missionspredigt; nach Joh. 5, 21 hat er die Macht dazu erhalten, weil er der Menschensohn ist. Wie sich von hier aus die Verbindung mit dem schöpferischen Gotteswort, dem Gotteslicht, der göttlichen Weisheit, dem heiligen Geist ergibt, bedarf keiner Ausführung. Dadurch erhalten diese abstrakten

---

[1]) Bei Matthaeus ruft ihn ebenso die Kanaanaeerin als Κύριε υἱὸς Δαυείδ an (15, 22); und 12, 23 fragt bei einer Heilung, die bei ihm den Eingang zur Beelzebulepisode bildet, die Menge: μήτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς Δαυείδ; — Außerdem halten natürlich die Stammbäume bei Lukas und Matthaeus an der Abstammung von David fest, und ebenso Paulus Röm. 1, 3.

[2]) Vgl. Bd. I S. 61 ff. 314.

[3]) Matthaeus und Lukas sagen statt dessen ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. Marcus hat auch hier die echte Überlieferung bewahrt, die den Hohenpriester die direkte Aussprache des Wortes „Gott" vermeiden läßt. — Korrekt ist auch, daß der wachthabende Centurio am Kreuz sagt (Marc. 15, 39. Matth. 26, 54) ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς θεοῦ ἦν „Sohn eines Gottes", nicht υἱὸς τοῦ θεοῦ, wie sonst. Lukas ist das im Munde des Heiden anstößig gewesen; er ersetzt es durch ἐδόξαζεν τὸν θεὸν λέγων· ὄντως ὁ ἄνθρωπος οὗτος δίκαιος ἦν (23, 47).

Potenzen, die als „Mittler" zwischen dem überweltlichen Gott und der Menschheit stehn[1]), eine ganz anders ausgeprägte Individualität: der Messias Jesus ist zugleich der Mensch und der Mittler des neuen Bundes[2]).

Neben „Sohn Davids" einerseits, „Sohn Gottes" andrerseits steht nun der „Sohn des Menschen" als Bezeichnung des Messias. Aber im Gegensatz zu jenen hat dieser Ausdruck einen geheimnisvollen, nicht allgemein verständlichen und verstandenen Sinn, sowohl sachlich wie sprachlich, da barnâšâ eben auch einfach jeden Menschen bezeichnet. Eben deshalb hat Jesus ihn offenbar als Selbstbezeichnung gewählt: er behält einen esoterischen Charakter, er deutet die Messiaswürde an, ohne den Anspruch offen zu erheben. Daher kann er ihn denn auch bei Marc. 2, 10 und 28 schon vor dem Petrusbekenntnis verwenden, ohne daß die Jünger die Folgerung daraus ziehn, daß er der Messias ist.

Spekulationen über den Urmenschen

Vielfach ist die Vermutung ausgesprochen worden, daß bei der Entwicklung der Gestalt des Menschensohnes zu einem Terminus der Eschatologie, so deutlich zunächst ihr Ursprung aus der Danielstelle ist, noch andre, gleichfalls aus der Fremde stammende Einflüsse mitgewirkt hätten. In der Tat spielt der Urmensch Ἄνθρωπος ja als eine der kosmischen Mächte in der Kette der Emanationen, der Aeonen, die vom Urwesen zur realen Erscheinungswelt herab-

[1]) Nach der Himmelfahrt des Moses 1, 12 ff. ist die Welt um des Gesetzes willen geschaffen (*creavit orbem terrarum propter legem suam,* wie der Schreibfehler der Handschrift *plebem* mit Sicherheit verbessert ist), Gott hat es aber nicht von Anfang an offenbart, damit die Heiden durch dasselbe überführt werden können (d. h. damit sie sich durch Sünden ins Unrecht setzen). Daher hat er schon vor der Weltschöpfung den Moses ausersehn, der Mittler des Bundes zu werden (bei Gelasius griechisch erhalten: καὶ προεθεάσατό με ὁ θεὸς πρὸ καταβολῆς κόσμου εἶναί με τῆς διαθήκης αὐτοῦ μεσίτην). Auch diese Anschauung hat Paulus aus dem Judentum übernommen (Gal. 3, 19: das Gesetz ist διαταγεὶς δι' ἀγγέλων, ἐν χειρὶ μεσίτου) und sie wird dann von ihm in äußerst spitzfindiger Weise zur Aufhebung des Gesetzes verwendet. Ebenso ist im Hebraeerbrief 8, 6. 9, 15. 12, 24 Moses der μεσίτης des ersten, Jesus der des neuen Bundes.

[2]) Timoth. I 2, 5 εἷς γὰρ θεός, εἷς καὶ μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς.

führen, nicht nur in den gnostischen Systemen eine große Rolle, und dann weiter im Manichaeismus, in der Kabbala, und in Spuren bei den Mandaeern, sondern er erscheint ebenso im hermetischen Traktat Poimandres, gezeugt von dem mannweiblichen Gott Νοῦς als ein ihm gleiches Wesen. Daran reiht sich dann weiter der persische Mythus von dem Urmenschen Gajomart, der Schöpfung Ahuramazdas, der dem Angriff Ahrimans erliegt — ihm zur Seite steht das Urrind Geuš-urvan „die Seele des Rindes" —, aus dessen Samen dann das erste Menschenpaar Mâšja und Mâšjòi erwächst. Auch den indischen Mythus von dem Urmenschen Puruša hat man herangezogen, den die Götter opfern und aus dem Himmel und Erde, Sonne und Mond, die vier Kasten und alles Getier entstehn[1]). Der Gedanke liegt nahe, diese Gestalt auch in dem „Menschensohn" zu suchen und auch für sie einen Einfluß des Parsismus anzunehmen[2]), und ich muß bekennen, daß auch ich lange Zeit dieser Ansicht zugeneigt habe.

Eine Stütze konnte diese Annahme darin finden, daß auch Philo einen idealen unkörperlichen und geschlechtslosen Urmenschen dem ersten Menschenpaar (Adam und Eva) vorangehn läßt; das schien sich eng mit dem eben angeführten iranischen Mythus zu berühren. Aber in Wirklichkeit sind Philos Konstruktionen einfach aus dem doppelten Schöpfungsbericht der Genesis herausgesponnen, der ihm die Möglichkeit gewährt, seine philosophischen Spekulationen hinein zu deuten. Der Ahnherr des Menschengeschlechts ist der von Gott aus Lehm gebildete γήϊνος ἄνθρωπος von Gen. 2, dem er den Lebenshauch einbläst und dem er das Weib als Ge-

[1]) Die zahlreichen Spekulationen über den Urmenschen hat Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, 1907, im vierten Kapitel zusammengestellt und umsichtig behandelt. Einen hellenistischen „Mythus vom Gotte Anthropos" hat Reitzenstein, Poimandres (1904) 81 ff. herzustellen versucht. — Fern zu halten ist der erste Mensch Jama der Sohn des Vivasvant, der Totenherrscher der Inder, der erste König (Dšemšîd) der Iranier; das ist der erste wirkliche Mensch, nicht etwa die Idee oder das Prototyp des Menschen, wie jene anderen Gestalten. Bousset hat ihn mit Unrecht herangezogen.

[2]) So mit aller Reserve lediglich als Möglichkeit Bousset, Religion des Judentums 347 f., 2. Aufl. 405 ff. 557 f.; entschiedener jetzt Reitzenstein, vor allem in seiner Schrift: Das Mandaeische Buch des Herrn der Größe und die Evangelienüberlieferung, Ber. Heidelb. Akad. 1919.

fährtin gibt[1]). In Gen. 1 dagegen formt Gott nicht etwa den Menschen aus der Materie, wie diesen, sondern schafft die Idee des Menschen nach seinem Bilde, die unkörperliche Idealgestalt, die göttlichen Ursprungs und Wesens und daher auch der Erkenntnis teilhaftig ist[2]); in ihm liegen daher auch die beiden Spezies (εἴδη) des Menschengeschlechts beschlossen, Mann und Weib, aber sie sind noch nicht sinnlich gestaltet und geschieden[3]). Es ist unnötig, all die seltsamen Windungen und Irrgänge zu verfolgen, durch die Philo den naiven Erzählungen der Genesis die tiefsten Gedanken der griechischen Philosophie aufzudrängen versucht — das hat ja die Theologie seitdem zweitausend Jahre hindurch weiter fortgesetzt. Erwähnung verdient noch, daß er vermutet, beide Urmenschen seien in das rein symbolisch gedeutete Paradies versetzt; der erste sei dauernd darin geblieben, während der zweite, der sinnliche, irdische Mensch daraus vertrieben wird. Auch dabei bietet ihm eine Dublette den Anhalt: Gen. 2, 8 heißt es, daß Gott das Paradies pflanzte καὶ ἔθετο ἐκεῖ τὸν ἄνθρωπον ὃν ἔπλασεν, also den irdischen und daher vergänglichen und sterblichen Menschen, den γήϊνος καὶ φθαρτὸς νοῦς, der nachher Adam, die „Erde", genannt wird und dem bestimmte Gebote und Verbote auferlegt werden, die für den idealen Menschen unnötig sind und seinem Wesen widersprechen[4]). Dagegen 2, 15 heißt es nach Philo: ἔλαβε Κύριος ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον ὃν ἐποίησε — so korrigiert er den Text, in dem in Wirklichkeit auch hier ἔπλασε steht —, καὶ ἔθετο αὐτὸν ἐν τῷ παραδείσῳ, ἐργάζεσθαι αὐτὸν καὶ φυλάσσειν, was er dann auf die idealen

[1]) De opif. mundi 134. 136. leg. alleg. I 31 ff. Allegorisch wird dieser Mensch als der νοῦς gedeutet, der an sich γεώδης ἐστὶ τῷ ὄντι καὶ φθαρτός, dem Gott dann das πνεῦμα und damit die Vernunft gibt.

[2]) De opif. mundi 72 ff. 134 ff. leg. alleg. I 31 ff. 42. de plant. 18 ff. 44.

[3]) De opif. mundi 76 πάνυ δὲ καλῶς τὸ γένος ἄνθρωπον εἰπὼν διέκρινε τὰ εἴδη, φήσας ἄρρεν τε καὶ θῆλυ δεδημιουργῆσθαι, μήπω τῶν ἐν μέρει μορφὴν λαβόντων, ἐπειδὴ τὰ προεχέστατα τῶν εἰδῶν ἐνυπάρχει τῷ γένει καὶ ὥσπερ ἐν κατόπτρῳ διαφαίνεται τοῖς ὀξὺ καθορᾶν δυναμένοις. Ebenso 134 im Anschluß an Gen. 2, 7 ἐνεργέστατα καὶ διὰ τούτου παρίστησιν, ὅτι διαφορὰ παμμεγέθης ἐστὶ τοῦ τε νῦν πλασθέντος ἀνθρώπου καὶ τοῦ κατὰ τὴν εἰκόνα τοῦ θεοῦ γεγονότος πρότερον· ὁ μὲν γὰρ διαπλασθεὶς αἰσθητὸς ἦδη, μετέχων ποιότητος, ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς συνεστώς, ἀνὴρ ἢ γυνή, φύσει θνητός· ὁ δὲ κατὰ τὴν εἰκόνα ἰδέα τις ἢ γένος ἢ σφραγίς, νοητός, ἀσώματος, οὔτ' ἄρρεν οὔτε θῆλυ, ἄφθαρτος φύσει.

[4]) Leg. all. I 90 ff.

Aufgaben des Menschengeistes deutet. Mithin, vermutet er, sei hier der Gen. 1 geschaffene Idealmensch gemeint[1]).

Somit zeigt sich, daß Philos Spekulationen lediglich aus dem Bibeltext und dem Streben erwachsen sind, in ihn philosophische Gedanken hineinzulesen, daß sie aber mit einem Mythus und gar mit der persischen Sage garnichts zu tun haben. Wie weit ähnliche Gedanken in den Kreisen, aus denen er hervorgegangen ist, auch sonst entwickelt waren, läßt sich nicht entscheiden.

In ganz andern Bahnen bewegt sich jedenfalls die gleichfalls oft herangezogene dogmatische Lehre des Paulus, daß Christus und Adam Parallelgestalten sind, Adam der τύπος τοῦ μέλλοντος, der πρῶτος ἄνθρωπός, Christus der ἔσχατος Ἀδάμ; durch jenen ist die Sünde und damit der Tod in die Welt gekommen, durch diesen beides aufgehoben. Im ersten Korintherbrief 15, 22. 45 ff. und im Römerbrief 5, 12 ff. deutet er diese Lehre nur kurz an; in seinen Predigten hat er sie offenbar ausführlich vorgetragen. In der langen Zeit, die er nach seiner Bekehrung in Damaskus und Tarsos zubrachte, muß er über die neue Erkenntnis gegrübelt haben, die ihm aufgegangen war, bis er mit seinen Anschauungen im reinen war und sie sich in seiner Weise logisch zurechtgelegt hatte, so daß er alsdann die Missionstätigkeit beginnen konnte. Daß durch Adams Vergehn die Sünde und der Tod über das ganze zukünftige Menschengeschlecht gekommen ist, steht in der Schrift und wird auch in der Literatur dieser Zeit aufs stärkste betont[2]); der in Menschengestalt vom Himmel herabgekommene Messias, der im Weltgericht die bösen Mächte und damit Sünde und Tod vernichtet, ist daher für Paulus sein Gegenbild. Ein Bruchstück seiner Argumentation ist uns im ersten Korintherbrief 15, 45 ff. erhalten. Auch er geht, wie Philo, von Gen. 2, 7 aus, wonach der erste Mensch aus Erde mit einem Leib von Lehm gebildet ist[3]), aber, wie geschrieben steht, „zu einer lebendigen Seele (Psyche) wurde". Aber umgekehrt wie Philo, nach dem, wie bei Aristoteles, die Schöpfung des idealen und daher vollkommenen

[1]) Leg. all. I 53 μήποτ' οὖν ἕτερός ἐστιν ἄνθρωπος οὗτος, ὁ κατὰ τὴν εἰκόνα καὶ τὴν ἰδέαν γεγονώς, ὥστε δύο ἀνθρώπους εἰς τὸν παράδεισον εἰσάγεσθαι, τὸν μὲν πεπλασμένον, τὸν δὲ κατ' εἰκόνα. Ebenso I 88 ff.

[2]) IV Ezra 3, 21. 7, 11. 116. Baruchapokal. 48, 42. 54, 15. 56, 5.

[3]) ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός (bei Philo γήϊνος).

Gattungsbegriffs der des Einzelwesens vorausgeht[1]), behauptet er, daß das seelische (psychische) und daher unvollkommene Wesen dem geistigen (pneumatischen) und daher himmlischen vorangehn muß. Diesen zweiten Menschen, den letzten Adam, der daher nicht einen irdischen, sondern einen himmlischen Leib hat, findet er mit kühnster Umdeutung und Abänderung des Schrifttextes in den Worten der Genesis: „und der Mensch ward zu einer lebendigen Seele“[2]); er glaubt, daß damit die Schöpfung zweier Menschen, des Adam und des Christus, berichtet wird. Scheinbar berührt sich das mit Philo, bei dem umgekehrt der erste Mensch, der Idealmensch von Gen. 1, der „himmlische“ (οὐράνιος; bei Paulus ἐπουράνιος) und des Pneuma teilhaftig[3]), der zweite (Adam) der irdische ist; aber in Wirklichkeit sind beide Konstruktionen ganz verschiedenartig, und von einer Bezugnahme auf den Unterschied der beiden Schöpfungsgeschichten, von dem Philo ausgeht, findet sich bei Paulus nichts. Daß das Argument, mit dem er operiert, sein Eigentum ist, zeigt die polemische Fassung: „nun ist aber nicht das pneumatische das erste, sondern das psychische, dann erst folgt das pneumatische“[4]). So scheint es, daß er hier eine Ansicht bekämpft, die wie Philo den letzteren, den Idealmenschen, an den Anfang setzte. Auch hier wieder gewinnen wir einen Einblick in die Anschauungen, die Paulus bereits in der Zeit beschäftigt haben, als er noch ein orthodoxer Pharisaeer war, und die ihm dann seine Bekehrung und die Ausbildung seines dogmatischen Systems ermöglicht haben.

Besonders hervorzuheben ist noch, daß der Begriff des „Menschen-

[1]) Leg. alleg. II 13 καὶ τοιοῦτος ἐν ἅπασιν εὑρίσκεται· πρὸ γὰρ τῶν εἰδῶν ἀποτελεῖ τὰ γένη, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τοῦ ἀνθρώπου (wie bei den Tiergattungen Gen. 1, 24). προτυπώσας γὰρ τὸν γενικὸν ἄνθρωπον, ἐν ᾧ τὸ ἄρρεν καὶ τὸ θῆλυ γένος φησὶν εἶναι, ὕστερον τὸ εἶδος ἀπεργάζεται τὸν Ἀδάμ.

[2]) Der Text von Gen. 2, 7 lautet: καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς, καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν. Paulus aber zitiert: οὕτως καὶ γέγραπται· ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν, ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν. Der zweite Teil des Satzes ist von ihm frei erfunden, und den Gegensatz von ψυχή und πνεῦμα trägt er willkürlich in den Text hinein. Philo dagegen zitiert den Text richtig.

[3]) Leg. alleg. I 42 ὁ μὲν οὖν κατὰ τὴν εἰκόνα γεγονὼς καὶ τὴν ἰδέαν νοῦς πνεύματος ἂν λέγοιτο κεκοινωνηκέναι.

[4]) ἀλλ᾽ οὐ πρῶτον τὸ πνευματικόν, ἀλλὰ τὸ ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευματικόν.

sohns" mit diesen Spekulationen garnichts zu tun hat, wie denn Paulus diesen Ausdruck niemals verwendet. Wohl aber ist ihm der Christus, obwohl der δεύτερος ἄνθρωπος, zugleich „das Abbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene der gesamten Schöpfung, in dem alles geschaffen ist im Himmel und auf Erden, die sichtbare so gut wie die unsichtbare Geisterwelt; er ist vor allem, und alles ist in ihm zur Konsistenz gelangt (συνέστηκεν, hat in ihm seinen Bestand)"[1]). Das ist im Grunde völlig identisch mit der Anschauung des Johannesevangeliums, das nur noch den von Paulus nicht verwendeten Begriff des schöpferischen Gottesworts hinzufügt.

Eine ganz andersartige, materialistische, Konstruktion des ersten Menschen findet sich in dem nur slawisch erhaltenen sogenannten zweiten Henochbuch[2]), das von einem hellenistischen, griechisch schreibenden Juden etwa in der Zeit Philos verfaßt sein mag. Hier ist Adam die Krönung der Schöpfung, an dessen Bildung das gesamte Weltall beteiligt ist. Die Bildung aus Erde wird beiseite geschoben, sein Name ist aus den Anfangsbuchstaben der griechischen Wörter für die vier Himmelsgegenden zusammengesetzt (ἀνατολή, δύσις, ἄρκτος, μεσημβρία)[3]). Gott hat „seiner Weisheit" — der Σοφία, dem Äquivalent des Logos[4]) — befohlen, den Menschen aus sieben Elementen zu bilden, denen sieben „Naturen" (Sinne) entsprechen[5]). So ist er zu „einem zweiten Engel", dem

[1]) Kol. 1, 15 ff. Röm. 8, 29. 11, 36. Kor. I 8, 6.

[2]) Bonwetsch, Das slawische Henochbuch. Abh. der Gött. Ges. d. W., Phil. hist. Cl. 1897.

[3]) c. 50, 13 f. (daher sind ihm zugleich vier Sterne zugeeignet); ebenso bei der christlichen Sibylle III 25 und öfter in der christlichen Literatur.

[4]) Daher 50, 10 „er kennt das Wort, wie irgend ein Geschöpf", also λόγος = νόμος wie bei Philo de migr. Abr. 130 und öfter.

[5]) Die Schematisierung, die auch hier die heilige Siebenzahl herausbringen muß, ist ganz äußerlich:

Erde — Fleisch — Gehör
Tau — Blut — Geschmack
Sonne — Auge — Gesicht
Stein — Knochen — Ertragen (die physische Widerstandskraft)
[Schnelligkeit der Engel und] Wolke — Verstand — Süßigkeit (darin steckt wohl ein Fehler)
Gras — Sehnen und Haare — Gefühl
[Gottesgeist und] Wind — Atem (var. Seele) — Geruch.

Daß die eingeklammerten Worte erweiternde Zusätze sind, scheint evident. Inhaltlich stimmt die Liste weder zu der hippokratischen Schrift

Beherrscher der Erde bestimmt, die Wege des Lichts und der Finsternis, des Guten und Bösen, werden ihm von Gott gezeigt. „Aber ich sah (kannte) seine Natur, er dagegen nicht"; so verfällt er in Sünde und Tod. Der Teufel (ursprünglich der Engel Satanael) erkannte, „daß ich (Gott) eine andre Welt schaffen will, weil dem Adam alles unterworfen worden, was auf der Erde ist, über sie zu walten und zu herrschen"; so verführt er ihn durch Eva zur Sünde[1]).

Bedeutsam ist nun, daß, wie Boll erkannt hat[2]), dieselben Elemente, aus denen hier der Urmensch gebildet wird, mit geringen Variationen in der Johannesapokalypse sowohl für die Schalenvision c. 16 wie mit weiteren Abänderungen für die Posaunenvision c. 8 benutzt sind und auch ihre Wirkungen wenigstens zum Teil den dort angegebenen entsprechen, nur hier Verderben stiftend. Das zeigt, daß ein Schema der Elemente zugrunde liegt, das weitere Verbreitung besessen hat, das aber nicht für den Urmenschen erfunden ist. Die damit in diesen hineingetragene Auffassung als Mikrokosmus ist dem Judentum und vollends der Erzählung der Genesis gänzlich fremd, leitet aber zu den gnostischen Vorstellungen vom Aeon Anthropos über. Aber irgend ein Anhalt, diese Ideen für älter zu halten als die Anfänge des Christentums und

---

über die Siebenzahl (herausgeg. von W. H. Roscher in Drerups Studien zur Gesch. d. Alt. VI 3, 1913), noch zu dem großen Exkurs Philos de opif. mundi über die Hebdomaden, wo 117 als die 7 Seelenkräfte (über denen das ἡγεμονικόν steht) die fünf Sinne, das Sprachorgan und die Zeugungskraft aufgezählt werden. Dagegen finden sich Anklänge bei Philo leg. alleg. 22: Knochen = Stein, Nägel und Haare = Pflanzen. Vgl. auch die Liste der sieben resp. acht guten und bösen Geister im Testament Rubens oben S. 110, 2. — Im übrigen vgl. weiter Max Förster, Adams Erschaffung und Namengebung, Archiv f. Religionsw. XI 1908, 477 ff., der die weitere Verzweigung dieser Überlieferung namentlich in der slawischen und deutschen Literatur weiter verfolgt und einzelnes etwas anders auffaßt.

[1]) Bekanntlich wird die Eifersucht des Engels Satan auf den Menschen (den er nicht anbeten will, weshalb er dann mit seinen Anhängern aus dem Himmel verstoßen wird) in der apokryphen Literatur weiter ausgemalt, so im Leben Adams und Evas und in den „Fragen des Bartholomaeus" c. 4, 53 ff. (Bonwetsch, Nachr. Gött. Ges. 1897, 1 ff., der S. 36 ff. die Parallelen zusammenstellt); auch die Mandaeer kennen sie.

[2]) Boll, Aus der Offenbarung Johannis S. 62 ff.

vollends sie mit dem Parsismus[1]) in Verbindung zu setzen, liegt nirgends vor; sie sind vielmehr erst wie die gesamte Gnosis aus dem von jüdischen Einflüssen aufs stärkste durchsetzten Synkretismus der Kaiserzeit erwachsen; für die Entstehung dieser Gnosis aber hat die christliche Mission den entscheidenden Anstoß gegeben. Die christliche Mission dringt in Ost und West in allen irgendwie vom Hellenismus sowie vom Judentum berührten Gebieten bis in die entlegensten Winkel und rührt sie auf; und so wird sie der elektrische Funke, der die in dem großen Gärungsprozeß der Kulturwelt schlummernden Keime zur Entwicklung bringt, aus denen dann die zahllosen wirren Gebilde des religiösen Synkretismus der Kaiserzeit emporsprießen.

---

[1]) Ich möchte noch darauf hinweisen, daß ich es für höchst bedenklich halte, manichaeische und mandaeische Anschauungen und Mythen für den Parsismus zu verwenden, wie das jetzt Reitzenstein in weitestem Umfang tut. Der Manichaeismus ist synkretistisch durch und durch und springt mit den Überlieferungen in der willkürlichsten Weise um; so wird z. B. auch der Urmensch, der beim Neubau des Paradieses nach dem Weltuntergang vom Norden, „der Welt des Polarsterns" herkommt (Flügel, Mani S. 101 und 351 ff., berichtigt von Nöldeke, Z.D.M.G. 43, 546), in dem von F. W. K. Müller, Handschriftenreste in Extrangeloschrift aus Turfan II (Abh. Berl. Ak. 1904) S. 20 veröffentlichten Fragmente durch Ormuzd ersetzt. So vermag ich auch in dem „falschen Mithras, jenem Dämonensohn", der in einem von Le Coq, Türkische Manichaica aus Chotscho II (Abh. Berl. Ak. 1919) S. 5 veröffentlichten Fragment vorkommt, auf das Reitzenstein, Zur Gesch. der Alchemie und des Mystizismus, Nachr. Gött. Ges. 1919, S. 22 verweist, nur eine Umsetzung des Antichrist zu sehn, die uns über den Ursprung dieser Gestalt nichts lehren kann. In den echt parsischen Schriften, die uns doch über die in der zoroastrischen Religion herrschenden Vorstellungen und Mythen recht reichen Aufschluß geben, findet sich von einer solchen Gestalt keine Spur. [Reitzenstein hat jetzt seine Anschauungen in dem Buche: Das iranische Erlösungsmysterium, 1921, im Anschluß an die manichaeischen und mandaeischen Texte weiter ausgeführt. Mich tiefer in diese Literatur einzuarbeiten bin ich nicht im stande; aber die Überzeugung, daß hier der Schlüssel für die uns an dieser Stelle beschäftigenden Probleme und für das Verständnis des Paulus und der Genesis des Christentums zu finden ist, habe ich auch jetzt nicht gewinnen können. Vgl. auch S. 407 Anm.]

Diaspora und Proselyten. Die Verbreitung des jüdischen Aberglaubens

Neben der palaestinensischen Gemeinde steht die Diaspora, die durch den ununterbrochenen Zustrom von Proselyten immer mächtiger anschwillt. Von diesem ständigen Anwachsen geben uns die Zeugnisse sowohl der jüdischen und urchristlichen wie der heidnischen Literatur ein lebendiges Bild: Parther, Meder, Elamiter, Bewohner von Mesopotamien und allen Landschaften Kleinasiens, von Aegypten und Libyen bis Kyrene, Kreter und Araber, die aus Juden und Proselyten zum Pfingstfest nach Jerusalem strömen, zählt die Apostelgeschichte auf; ganz Syrien, Kleinasien, Griechenland mit Makedonien, Cypern, Kreta, die Länder östlich des Euphrat nennt König Agrippa I. in einer Eingabe an Kaiser Gaius[1]). Überall wo die christlichen Missionare hinkommen, finden sie eine starke Judengemeinde mit einer Synagoge. In Aegypten, in Kyrenaika, in Kleinasien, auf Cypern zählten die Juden und Judengenossen nach Millionen. Auch in Rom waren sie schon zur Zeit Ciceros und Caesars sehr zahlreich; bei den Gradus Aurelii am Forum trieben sie ihre Geschäfte, in den turbulenten Volksversammlungen dieser Zeit gehörten sie zu den ärgsten Schreiern; klettenartig hielten sie zusammen[2]). Als nach Herodes' Tode die Gesandtschaft nach Rom kam, welche die Abschaffung des Königtums forderte (o. S. 328), wurde sie von über achttausend dort ansässigen Juden zum Kaiser geleitet[3]). Daß sie nirgends gern gesehn waren, ist begreiflich; wo immer ein griechischer oder römischer Autor sie erwähnt, gelangt mit dem Judenhaß zugleich die Verachtung gegen sie und ihre abergläubischen Zeremonien und

[1]) Act. apost. 2, 8 ff. Philo leg. ad Gaium 281 f. πᾶσα δὲ γαῖα σέθεν πλήρης καὶ πᾶσα θάλασσα· πᾶς δὲ προσοχθίζων ἔσται τοῖς σοῖς ἐθίμοισιν verkündet die jüdische Sibylle III 271 f.

[2]) Cicero pro Flacco 66 *scis quanta sit manus (Iudaeorum), quanta concordia, quantum valeat in contionibus.* Horaz Sat. I 4, 143 verwendet die Juden als Beispiel für das Zusammenhalten, das keine Zurückhaltung und keinen Widerspruch aufkommen läßt: *veluti te Iudaei cogemus in hanc concedere turbam.*

[3]) Joseph. Arch. XVII 300. Weiteres über die Juden in Rom (Philo leg. ad Gaium 155 f. Sueton Caes. 84. Nik. Müller, Die jüd. Katakomben am Monteverde in Rom, 1912) s. Bd. III.

Satzungen und die Entrüstung über ihre Ausbreitung zu lebendigem Ausdruck[1]).

In manchen Fällen wird bei der Gewinnung der Proselyten wohl die ideale Seite des Judentums, die Verwerfung des Bilderdienstes und die Verkündung eines einzigen Gottes, des Schöpfers und Regierers der Welt, als konsequente Durchführung der auch von der griechischen Philosophie verkündeten Lehre, eingewirkt haben, daneben auch der Eindruck ihrer mit dem Nimbus hohen Alters und absoluter Untrüglichkeit umkleideten Schriften. Die Schöpfungsgeschichte der Genesis hat in der Tat einen gewaltigen Eindruck gemacht[2]) und weithin die Ausbildung der religiösen Spekulationen und Kosmogonien auch heidnischer Kreise beeinflußt — eine Einwirkung, die meist lange nicht hoch genug eingeschätzt wird. Weiter wissen wir aus dem Matthaeusevangelium, mit welchem Eifer die Pharisaeer die Mission betrieben haben: „wehe euch, ihr Schriftgelehrten und Pharisaeer, daß ihr Meer und Land durchzieht, um einen Proselyten zu gewinnen, und wenn er gewonnen ist, macht ihr ihn zu einem Sohn der Hölle (Gehenna) doppelt so arg wie ihr selbst" (23, 15). Aber eine breite Massenwirkung haben diese idealen, wirklich religiösen Elemente schwerlich gehabt, beim Judentum noch weniger als bei andern Missionen — abgesehn vom Islam, der durch seine einfache, leicht faßbare Lehre auf naive und vor allem auf einer niederen Kulturstufe stehende Gemüter überwältigend eingewirkt hat und noch einwirkt —, da hier die Religion aufs engste mit einem starr exklusiven, allen andern fremdartig und abstoßend gegenüberstehenden Volkstum verbunden war. Weder die

---

[1]) Angeführt sei noch die bei Augustin civ. dei VI 11 erhaltene Äußerung Senecas in der verlorenen Schrift *contra superstitiones* über das Faulenzen am Sabbat: *cum interim usque eo sceleratissimae gentis consuetudo convaluit, ut per omnes iam terras recepta sit; victi victoribus leges dederunt.* — Die „antisemitische" Literatur wächst ständig an. Bekannt sind die Schriften des Apollonios Molon (um 75 v. Chr.) und des Apion (unter Tiberius) gegen die Juden; auch die Schrift des Lysimachos gehört hierher, der die manethonische Erzählung vom Ursprung der Juden in wesentlich spätere Zeit, unter König Bokchoris, versetzte. Die Auffassung des Posidonios ist oben schon angeführt, ebenso die des Tacitus u. a.; ein unparteiischer abwägendes Urteil fällt Strabo. Im allgem. vgl. Stählin, Der Antisemitismus im Altertum, 1905.

[2]) Ein Beleg dafür liegt bekanntlich auch in der Schrift περὶ ὕψους vor.

zahlreichen Schriften, welche der griechischen Kulturwelt die Zuverlässigkeit und Priorität der jüdischen Überlieferungen zu erweisen und sie zugleich mundgerecht zu machen suchten, werden viele zum Judentum bekehrt haben — noch die prophetischen Verkündungen des gesamten Weltverlaufs unter der Maske der Sibylle, mit dem Gericht „über jeden Menschen in Blut und Feuer" durch den vom Himmelsgott entsandten König (den Messias), bei dem nur das alsdann zur Weltherrschaft berufene jüdische Volk nicht strauchelt[1]), Verkündungen, welche seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts, bald nach der Zeit Daniels, in Umlauf gesetzt wurden[2]) — noch die Sprüche, in denen ein Jude die Sittengebote unter dem Namen des alten ionischen Spruchdichters Phokylides mit Vermeidung aller speziell dogmatischen Lehren zusammengestellt hat.

Viel wirkungsvoller war die Deisidaimonie, der Aberglaube. Je mehr die einheimischen Kulte verblaßten, desto stärker entwickelte sich der allen den konkurrierenden Religionen des Orients zugute kommende Glaube, daß hinter diesen aus der Ferne gekommenen seltsamen Bräuchen und Anschauungen doch etwas Reales stecken müsse, daß hier wirklich noch ein Wissen um die geheimen, durch kein Grübeln des Verstandes erschließbaren Mächte, welche die Welt regieren, eine uralte, magische Kräfte verleihende Offenbarung vorliege. Das hat vor allem der Sabbatheiligung weiteste Verbreitung gegeben. Die Tagewählerei ist uralt, der griechischen Welt war sie durch Hesiod vertraut; jetzt verbindet sie sich mit der in der abendländischen Welt zu voller Herrschaft gelangenden Astrologie und der Zuweisung der Wochentage an die sieben Planeten, die sich im täglichen Leben erstaunlich rasch überall durchsetzt. Der Sabbat ist der Tag des Saturn (Kronos), des Unheil bringenden Planeten, an dem man daher nichts tun darf; das haben,

[1]) Or. Sib. III 286 ff. καὶ τότε δὴ θεὸς οὐράνιος πέμψει βασιλῆα, κρινεῖ δ' ἄνδρα ἕκαστον ἐν αἵματι καὶ πυρὸς αὐγῇ. ἔστι δέ τις φυλὴ βασιλήιος, ἧς γένος ἔσται ἄπταιστον κτλ.

[2]) Über die Oracula Sibyllina hat Geffckens Ausgabe 1902 und seine zugehörigen Abhandlungen (Die babylonische Sibylle, Nachr. Gött. Ges. 1900, 88 ff., Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina, 1902) eine gesicherte Grundlage geschaffen. Bekanntlich hat diese Literatur, die neben griechischen Sibyllensprüchen auch eine im Anschluß an Berossos fabrizierte babylonische (und eine persische?) Sibylle benutzt, sich durch das Judentum bis tief in die christliche Zeit hinein fortgesetzt.

so glaubt man, die Juden richtig erkannt, ihr bildloser Gott wird daher ganz gewöhnlich mit Kronos identifiziert. Sehr hübsch schildert Horaz, wie dieser Glaube um sich greift: „heute ist ein großes Sabbatfest“[1]), sagt ihm ein Freund, der einen Vorwand sucht, um die Besprechung einer wichtigen Angelegenheit abzulehnen; „willst du den beschnittenen Juden ins Gesicht spucken?[2]) ich bin nun einmal etwas abergläubisch, einer von der Masse; also verzeih! ein andermal“. Hat dann erst einmal der Vater am Sabbat jede Tätigkeit unterlassen und kein Schweinefleisch gegessen, sagt Juvenal[3]), so nehmen die Söhne vollends das ganze Gesetz an, lassen sich beschneiden und bezeigen ihre Frömmigkeit dadurch, daß sie nur noch den Glaubensgenossen Hilfe leisten. Wie stark in Aegypten der Aberglaube und das seit alters mit den geheimnisvollen, aus sinnloser Zusammenstellung von Buchstaben und Fremdwörtern gebildeten Namen der göttlichen und dämonischen Mächte operierende Zauberwesen alle möglichen Brocken der jüdischen Überlieferung verwendet und mit gleichartigen aegyptischen, griechischen, astrologischen Elementen vermengt hat, ist oben S. 119 f. schon erwähnt.

Wie der jüdische Kultus zunächst die Neugierigen anlockte und dann zu Anhängern gewann, erläutert die Schilderung, die Josephus von Antiochia gibt. Hier hatten die Nachfolger des Epiphanes den Juden das Bürgerrecht verliehn und ihre Synagoge mit reichen Geschenken ausgestattet, und so „führten sie dem jüdischen Kultus fortdauernd eine große Menge Hellenen zu und machten jene gewissermaßen zu einem Teil von diesen“[4]). Das erzeugt dann auf der Gegenseite einen starken Judenhaß, der sich beim Ausbruch des jüdischen Kriegs blutig entlud. Besonders zugänglich waren dem jüdischen wie jedem andern Aberglauben natürlich die Weiber. Josephus erzählt, daß in Damaskus, als die heidnischen Bewohner gegen Ende des Jahres 66 v. Chr. alle Juden umzubringen planten,

---

[1]) Horaz sagt *hodie tricesima sabbata.* Was für ein jüdisches Fest damit gemeint sein mag, und ob nicht Horaz den Ausdruck willkürlich gebildet hat, ist nicht zu entscheiden.

[2]) Horaz (Sat. I 9, 70) sagt derber *oppedere.*

[3]) 14, 96 ff.

[4]) Jos. Bell. VII 44 ff. Derartige Vergünstigungen mögen sie z. B. unter Demetrios II. erhalten haben, oben S. 258.

sie ihre Absicht vor ihren Frauen sorgfältig geheim halten mußten, weil sie „mit wenigen Ausnahmen alle dem jüdischen Gottesdienst ergeben waren“[1]). Juvenal erwähnt in der Aufzählung all der konkurrierenden exotischen Kulte, die sich an die vornehmen Frauen herandrängen und ihnen die Heilmittel für die Besänftigung und Gnade der Götter und einen sichern Einblick in die Zukunft verheißen, neben den Verschnittenen der kleinasiatischen Göttermutter und den Isispriestern, den armenischen und kommagenischen Eingeweideschauern, den chaldaeischen und sonstigen Astrologen, auch eine alte Priesterin des jüdischen Himmelsgottes, die nach jüdischer Art für wenig Geld verkauft, was immer man von Traumdeutungen begehrt[2]). Wie in schönster Parallele zu gleichartigen Gaunereien der Isispriester gerissene Juden unter Tiberius als Interpreten der Gesetze des Moses auftreten und einer vornehmen Frau, die sie als Proselytin gewonnen haben, große Summen abschwindeln unter dem Vorwand, sie an den Tempel in Jerusalem schicken zu wollen, und wie infolgedessen im Jahre 19 alle Juden aus Rom ausgewiesen und 4000 als Zwangsrekruten nach Sardinien geschickt wurden, erzählt Josephus[3]) nach einer römischen Quelle, wahrscheinlich Cluvius Rufus. Gleichartige Vorfälle werden sich allerorts oft genug wiederholt haben.

Aber auch im Bereich der strengen Orthodoxie finden wir die gleichen Erscheinungen. Seit mit dem Dualismus die ungezählten Scharen der bösen und guten Geister in den jüdischen Volksglauben aufgenommen sind, ist auch der Glaube, daß alles, was dem Menschen zustößt, auf übernatürliche Einwirkungen von Dämonen zurückgeht, zu voller Herrschaft gelangt. Nicht nur in den Erzählungen und Anschauungen des Neuen Testaments, sondern ebenso in allen sonstigen Zeugnissen aus dieser Epoche tritt uns dieser Glaube als selbstverständliche Voraussetzung des Weltbildes in allen Schichten der Bevölkerung entgegen. Die Zahl der „Besessenen“ mehrt sich ins Ungemessene, alle Krankheiten sind Wirkungen böser Dämonen, und damit ist dem Zauber und dem

[1]) Bell. II 560. — Ebenso erreichen in Antiochia Pisidica die Juden durch den Einfluß der dem Judentum ergebenen Frauen (der σεβόμεναι γυναῖκες) die Ausweisung des Paulus und Barnabas, act. 14, 50.

[2]) VI 542 ff.

[3]) Arch. XVIII 81 ff.

krassesten Aberglauben Tor und Tür geöffnet. Die Aufgabe des zur „Erkenntnis" gelangten Weisen ist, diese Wirkungen mit Hilfe der heilbringenden Mächte, der Engel und der in ihn selbst eingegangenen göttlichen Kraft zu bekämpfen, die Dämonen zu bannen und zu vertreiben. Die „Weisheit" ist nicht mehr wissenschaftliches, von dem Streben nach klarer Einsicht beherrschtes Denken, sondern ein mystisches Schauen der geheimnisvollen Mächte, welche die Welt beherrschen, und an ihrer Spitze des „unbekannten Gottes", den dennoch intuitiv durch das Wehen des „Geistes" zu erfassen die Aufgabe dieser „Erkenntnis" ist. Dadurch gewinnt die Phantasie freien Spielraum. Was sie erschaut, sucht sie ahnend in Worte zu fassen; das System, das sie aufbaut, verschmäht jeden logischen Zusammenhang, der die wahre Erkenntnis nur stören und aufheben würde. Für die Praxis aber springen die tieferen Ideen, die nach einem Ausdruck ringen, sofort um in rohe Zauberformeln; denn die Aufgabe der Weisen ist ja, mit Hilfe des „Geistes" die Dämonen zu bekämpfen, die Kraft dazu hat ihm die Erkenntnis verliehen. Nicht nur das Judentum ist von diesen Anschauungen beherrscht, sondern alle Völker und Religionen. Die scharfe Religionskonkurrenz, bei der jede ihre Lehren und Kräfte als die wahren erlösenden Heilmittel anbietet, ist nur die Kehrseite der inneren Annäherung der Religionen aneinander: sie alle stehn, trotz der Abweichungen in einzelnen Dogmen und vor allem im Zeremoniell, auf derselben Basis, und damit ist der Synkretismus, ihre innere Verschmelzung zu einer einheitlichen universellen Religion, die all ihren konkreten Erscheinungsformen zugrunde liegt, von selbst gegeben. Es ist die Rückwendung von der Aufklärung und der Philosophie zu den primitivsten Formen des mythischen Denkens, die in stets wachsendem Maße die gesamte Kulturwelt ergreift (vgl. Bd. I, 289 ff.).

So erfahren wir denn aus Josephus, daß man Zauberformeln gegen Krankheiten und Beschwörungen der Dämonen eifrig benutzte, die auf eine göttliche Offenbarung von Salomo, dem Meister aller „Weisheit" und daher aller Magie — als solcher erscheint er auch in den Zauberpapyri — zurückgeführt wurden[1]). Er berichtet,

[1]) Jos. Arch. VIII 45 im Anschluß an den aus Βασ. III 4, 18 f. = Reg. I 5, 11 f. entnommenen Bericht über Salomos Weisheit παρέσχε δ'αὐτῷ μαθεῖν ὁ θεὸς καὶ τὴν κατὰ τῶν δαιμόνων τέχνην εἰς ὠφέλειαν καὶ θεραπείαν τοῖς

wie ein gewisser Eleazar „in Gegenwart Vespasians und seiner Söhne, seiner Offiziere und einer Menge Soldaten" mittels eines Ringes, in dem eine von Salomo gewiesene Wurzel steckte, einem Besessenen den Dämon unter salomonischen Zaubersprüchen aus der Nase zog und ihn zwang, sich den Anwesenden in einem Wasserbecken zu zeigen[1]). Das ist ein Gegenstück zu den Geschichten bei Marcus, wie Jesus die Dämonen „Legion" aus dem Gadarener zwingt, in eine Schweineherde zu fahren und in den See zu stürzen[2]), oder einen Taubstummen und einen Blinden durch Berührung und Anspucken heilt[3]). Auf Cypern gewinnt ein jüdischer Zauberer und Prophet Barjesus Elymas großen Einfluß auf den Proconsul Sergius Paulus, bis ihm Paulus durch ein Wunder den Rang abläuft[4]). Ebenso steht bei dem Procurator Felix von Judaea ein jüdischer Zauberer Atomos aus Cypern in Ansehn und wird von ihm benutzt, um Drusilla, die Tochter Agrippas I., zur Scheidung von ihrem Mann und zur Vermählung mit ihm zu bewegen[5]). In Ephesos betreiben die sieben Söhne eines jüdischen „Hohenpriesters" Skeuas in Konkurrenz mit Paulus eifrig die Beschwörung der bösen Geister und verwenden dabei auch den Namen Jesus; sie besitzen einen großen Haufen Zauberbücher, die Paulus verbrennen läßt[6]). Ein derartiges Zauberbuch ist uns in einem Papyrus

---

ἀνθρώποις· ἐπῳδάς τε συνταξάμενος αἷς παρηγορεῖται τὰ νοσήματα καὶ τρόπους ἐξορκώσεων κατέλιπεν, οἷς οἱ ἐνδούμενοι τὰ δαιμόνια ὡς μηκέτ' ἐπανελθεῖν ἐκδιώξουσι. καὶ αὕτη μέχρι νῦν παρ' ἡμῖν ἡ θεραπεία πλεῖστον ἰσχύει. — Über ein wunderbares Heilkraut aus Machaerus gegen die Krankheit erregenden Dämonen (die Josephus als πονηρῶν ἀνθρώπων πνεύματα τοῖς ζῶσιν εἰσδυόμενα beschreibt) s. Bell. VII 180 ff.

[1]) Arch. VIII 46 ff. Da Josephus den Vorfall mit ἱστόρησα berichtet, ist er nicht selbst dabei gewesen.

[2]) Ebenso treibt Apollonios von Tyana bei Philostr. IV 20 in Athen einen Dämon aus, der dann in eine Statue fährt und sie umstürzt.

[3]) Marc. 5, 1 ff. 7, 32 ff. 8, 22 ff. (Bd. I 109. 131).

[4]) Act. 13, 6 ff., wo Barjesus natürlich μάγος ψευδοπροφήτης heißt.

[5]) Joseph. Arch. XX 142.

[6]) Act. 19, 11 ff. ἀρχιερεύς bezeichnet den Skeuas gewiß nicht als Angehörigen eines der Hohenpriestergeschlechter von Jerusalem, sondern überträgt auf das Oberhaupt der Synagoge den üblichen Titel der griechischen Priesterschaft. Die Erzählung ist legendarisch ausgemalt; in Ephesos ist ja Lukas nicht selbst dabei gewesen, sondern übernimmt die Geschichten vom Hörensagen.

aus Aegypten erhalten[1]). Der Verfasser Pibechis, der in üblicher Weise die tollsten Buchstabenkombinationen als Gottesnamen und Zauberworte verwendet, benutzt einen λόγος Ἑβραϊκὸς καὶ φυλασσόμενος παρὰ καθαροῖς ἀνδράσιν, der alle Dämonen beschwört mit starker Benutzung von Brocken aus dem Alten Testament, die die Wundertaten Gottes für Israel berichten; die Gottheit heißt sowohl „der große Gott Sabaoth" wie „der Gott der Hebraeer Jesus". Für die Beschwörungen wird auch das Siegel verwendet, „das Salomon auf die Zunge des Jeremias legte, so daß er sprach"; wer diesen Zauber benutzen will, darf kein Schweinefleisch essen, dann wird ihm jeder Geist (πνεῦμα) und jeder Dämon, wer es auch sei, gehorchen. Die Zauberbücher der Söhne des Skeuas werden natürlich weniger synkretistisch und reiner jüdisch gewesen sein, aber im übrigen ganz ähnlich ausgesehn haben. Die Hauptsache sind immer die Namen, in denen die Kraft der Magie liegt; und über diese teilt uns Origenes den von ihm als durchaus zutreffend anerkannten, durch die Zaubertexte durchweg bestätigten Satz „der in den Zauberformeln Erfahrenen" (οἱ περὶ τὴν χρῆσιν τῶν ἐπῳδῶν δεινοί) mit, daß der Name nur wirksam ist, wenn er in seiner originalen Sprachform beibehalten, nicht wenn er in eine andre Sprache übersetzt wird[2]). Daher wird denn auch zur Austreibung von Dämonen die Beschwörung beim „Gott Abrahams oder Isaaks oder Jakobs" überall in der Welt von den Zauberern erfolgreich verwendet, ebenso „der Gott der Hebraeer" oder „der Gott, der den Pharao im Roten Meer ersäuft hat"[3]).

[1]) Bearbeitet von Dieterich, Abraxas 138 ff. (Pap. Par. 3009). Aber meines Erachtens tut er dem zugrunde liegenden Text viel zu viel Ehre an, wenn er ihn auf die Essaeer oder Therapeuten zurückführen will; von derartigem rohen Zauber berichten unsere Quellen bei diesen nichts, die allegorischen Deutungen dagegen, welche die Therapeuten treiben, fehlen in dem Texte durchaus.

[2]) Orig. c. Cels. I 25. V 45. Celsus dagegen, der im Grunde doch wesentlich freier denkt als Origenes, behauptet μηδὲν διαφέρειν Δία Ὕψιστον καλεῖν ἢ Ζῆνα ἢ Ἀδωναῖον ἢ Σαβαώθ ἢ ὡς Αἰγύπτιοι Ἄμοῦν ἢ ὡς Σκύθαι Παπαῖον (V 45). Origenes glaubt an einen geheimen, philosophischen Sinn all dieser Namen, speziell der der Engel und Jesus, läßt sich aber hier nicht weiter darauf ein (I 25). Daß genau wie bei den Christen (bei Petrus und Paulus) auch bei den Heiden γόητές τινες ἐπῳδαῖς δεσμοὺς λύουσι καὶ θύρας ἀνοίγουσιν, erkennt er nicht nur an, sondern macht es dem Celsus zum Vorwurf, daß er das nicht vorgebracht habe (II 34).

[3]) Orig. c. Cels. I 22. IV 33 f. V 45. Der angeführte Zauberpapyrus

Das ist die Anschauungswelt, aus der das Christentum erwachsen ist; sein Wesen und seine Geschichte kann historisch nur richtig verstehn, wer sich ganz in diese Vorstellungen eingelebt hat und immer lebendig vor Augen hält, daß sie für diese Zeit in allen dafür in Betracht kommenden Kreisen die selbstverständlichen Voraussetzungen alles Denkens und Handelns gewesen sind.

Die Literatur der Juden Aegyptens. Die Weisheit Salomos

Während so die Einwirkung des Orients auf die hellenistische Kulturwelt sich in immer weitern Kreisen fühlbar macht, haben umgekehrt auch die Juden wenigstens in der Diaspora, die sich nicht so gegen alles ihnen von Grund aus fremdartige Hellenische absperren konnten, wie die Juden Palaestinas seit dem Siege der Orthodoxie, sich der Einwirkung dieser Kultur und ihrer Ideen nicht ganz entziehn können. Manche Berührungen mit hellenistischen Spekulationen haben wir bereits kennen gelernt. Äußerliche Bekanntschaft mit der griechischen Philosophie und ihrer Terminologie wurde schon durch die Annahme der ganz damit durchtränkten Weltsprache vermittelt. Wer unter den wohlhabenden Juden Alexandrias und anderer Kulturzentren nach gehobener sozialer Stellung strebte, konnte an ihr garnicht vorübergehn; eine Kenntnis der Hauptsysteme, ihrer Begriffe und Formeln gehörte ja zu der dafür unerläßlichen enzyklopädischen Bildung. Bei manchen, wie Philo und vielleicht auch bei seinem Vorgänger Aristobul, war auch wirklich ein innerer Trieb zur Philosophie vorhanden. Aber zu wirklich bedeutsamen Ergebnissen oder gar zu einer inneren Durchdringung der jüdischen mit griechischen Ideen konnte das niemals führen[1]), da ihnen der Gedanke, den

beginnt: ὁρκίζω σε τὸν σημανθέντα τῷ Ἰσραὴλ ἐν στύλῳ φωτίνῳ καὶ νεφέλῃ ἡμερίνῃ καὶ ῥυσάμενον αὐτοῦ τὸν λαὸν ἔργου Φαραὼ καὶ ἐπενέγκαντα ἐπὶ Φαραὼ τὴν δεκάπληγον διὰ τὸ παρακούειν αὐτόν.

[1]) Mit Recht hat vor allem Wendland die übertriebenen Vorstellungen von dem Einfluß des Hellenismus auf das Judentum (und damit auf das Christentum) und von einer jüdischen Philosophenschule in Alexandria und die ganz unbegründete Überschätzung Philos bekämpft. Sein Satz (Die hellenist.-röm. Kultur, 2. Aufl. S. 203): „den Einfluß, den die griechische Philosophie auf das Judentum der Diaspora ausgeübt hat, dürfen wir uns, auch in Alexandria, nicht sehr tief vorstellen" ist völlig zutreffend. Ganz richtig und sehr fördernd sind die Ausführungen Fockes darüber: Die Entstehung der Weisheit Salomos, 1913, S. 86 ff.

Boden der jüdischen Orthodoxie zu verlassen, völlig fern lag; das Ziel war immer nur, die Übereinstimmung des jüdischen Gesetzes mit den eklektisch herausgegriffenen Lehren der Philosophie und zugleich seine absolute Vollkommenheit und daher seine Überlegenheit und seine Priorität durch künstliche Deutungen und Allegorien zu erweisen. Der jüdische Begriff der „Weisheit" ist eben dem hellenischen diametral entgegengesetzt und mit ihm in Wirklichkeit ganz unvereinbar.

Ein Erzeugnis dieser Berührung ist die etwa im ersten Jahrhundert v. Chr. von einem aegyptischen Juden verfaßte „Weisheit Salomos". Im ersten Teil (c. 1—5) ist, wie Focke erwiesen hat[1]), eine hebraeische Schrift übersetzt, die in derselben Weise wie die „Psalmen Salomos", mit denen sie sich aufs engste berührt, aus dem Gegensatz der Pharisaeer und Saddukaeer erwachsen ist; wie dort werden auch hier die Gegner als Gottlose geschildert, die, weil sie nicht an ein Fortleben nach dem Tode und eine zukünftige Vergeltung glauben, im Besitze der Macht das Leben nach Kräften genießen wollen und die „Gerechten", die sich der „Kenntnis (Gnosis) Gottes" rühmen und „Söhne Jahwes" nennen (2, 13), verfolgen und mißhandeln. Aber „Gott hat den Menschen, sein Ebenbild, zur Unvergänglichkeit geschaffen, der Tod ist nur durch den Neid des Teufels (bei Adams Sündenfall) in die Welt gekommen" (2, 24); „Gott hat den Tod nicht geschaffen und hat keine Freude am Verderben Lebender" (1, 13). So dienen denn auch die Leiden der Gerechten nur zu ihrer Erziehung und Prüfung; nach dem Tode aber wird ihnen die Unsterblichkeit zuteil, deren Erwartung ihr ganzes Leben erfüllt (3, 4); wenn Gott in seiner Allmacht zum Gericht schreitet, werden die Gottlosen ihren Irrtum mit Schauder gewahr werden: „die Hoffnung des Gottlosen ist wie

[1]) In der S. 361, 1 angeführten Schrift. Sein Nachweis des Unterschieds der beiden Teile erscheint mir eben so überzeugend, wie seine Annahme, daß die Übersetzung der ersten fünf Kapitel von dem Verfasser des Hauptteils herrührt und daß dieser einheitlich konzipiert ist, wenn er auch für die Polemik gegen den Götzendienst c. 13—15 und sonst tralaticisches Material und ältere Vorgänger benutzt. Sehr problematisch bleibt natürlich die genauere Datierung: Focke setzt c. 1—5 unter Alexander Jannaeos die Schrift selbst in die Zeit der Judenverfolgung in Aegypten unter Soter II. (88 v. Chr.). — Die herrschende Annahme, daß Paulus die Weisheit Salomos benutze, hat Focke widerlegt.

Spreu, die der Wind verweht, die Gerechten aber leben in Ewigkeit“ (5, 14 f.); sie „werden aufleuchten, die Heiden richten und die Völker beherrschen, und ihr König wird Jahwe sein in Ewigkeit“ (3, 7 f.).

Während diese Kapitel auf dem rein jüdischen Standpunkt Palaestinas stehn, läßt der Hauptteil eine oberflächliche Bekanntschaft mit der griechischen Philosophie erkennen. Daher tritt hier an Stelle der körperlichen Auferstehung, die für echt semitisches Denken die selbstverständliche und ganz unentbehrliche Voraussetzung eines Wiederauflebens nach dem Tode ist, die griechische Idee von der Unsterblichkeit und daher auch der Präexistenz der Seele[1]), für die der Körper nur die vorübergehende vergängliche Hülle ist, die sie lediglich belastet (9, 15. 15, 18); nach dem Tode geht sie ihrem ewigen Geschick entgegen[2]). Daneben erscheint, ganz nach der populären Auffassung der hellenistisch-römischen Welt, die Unsterblichkeit als ein Fortleben im Gedächtnis der Menschen, das die „Weisheit“, die geistige Überlegenheit gewährt (8, 13. 17). Diese Weisheit, die richtige Gotteserkenntnis und Gottesverehrung an Stelle der verschiedenen Formen des Götzendienstes, will der Verfasser den Heiden, speziell den Tiere verehrenden Aegyptern, predigen; ihre Richtigkeit erweist er, neben eingehenden theoretischen Erörterungen, die nicht nur im Judentum, sondern ebenso in der griechischen Literatur zahlreiche Parallelen haben, an die der Verfasser sich anlehnt[3]), durch eine eingehende Schilderung der Heimsuchung der Aegypter in den über sie verhängten Plagen, im Gegensatz zu den Segnungen, die Gott seinem Volk gewährt hat. Für seine Darlegungen nimmt er die Maske des weisen Königs Salomo an[4]), der die Könige aufruft zu hören und zu verstehn.

---

[1]) 8, 19 sagt Salomo: παῖς δὲ ἦμην εὐφυὴς ψυχῆς τε ἔλαχον ἀγαθῆς, μᾶλλον δὲ ἀγαθὸς ὢν ἦλθον εἰς σῶμα ἀμίαντον. Die Bedeutung dieser Stelle, in der sich der Verfasser auf Grund der platonischen Anschauungen selbst korrigiert („weil meine Seele gut war, erhielt sie einen unbefleckten Leib“), hat Focke nicht hervorgehoben.

[2]) Ebenso der jüdische Phokylides 103 ff. 111 ff.; die leibliche Auferstehung durfte der Verfasser, der auf die Heiden wirken will und unter heidnischer Maske schreibt, nicht vorbringen; sie ist höchstens angedeutet durch die Vorschrift, unbestattete Leichen mit Erde zu bedecken, καὶ τάχα δ' ἐκ γαίης ἐλπίζομεν ἐς φάος ἐλθεῖν λειψαν' ἀποιχομένων.

[3]) S. Geffcken, Zwei griech. Apologeten S. XX ff.

[4]) Daß derselbe auch Heil- und Zauberkräfte gewonnen hat, wird, wie

So ist die Schrift nicht nur eine Parallele, sondern geradezu ein, zweifellos bewußtes, Gegenstück zum Qohelet, dessen gottlosen Skeptizismus und materielle Genußsucht er durch die richtige Weisheit Salomos ersetzen will[1]).

Allegorische Deutungen der Schrift. Aristobul. Philo. Die Therapeuten

Jede Religion, die einen im Lauf ihrer Entwicklung erreichten Zustand als abschließend für alle Zukunft festzuhalten sucht und glaubt, daß die ewigen Wahrheiten, die sie verkündet, in unmittelbar von der Gottheit stammenden oder inspirierten und daher auch in allen Einzelheiten untrüglichen Schriften unabänderlich niedergelegt seien, ist gezwungen, zu künstlichen Deutungen dieser Schriften zu greifen. Denn im geschichtlichen Leben der Menschheit gibt es keinen Stillstand. Zwar glaubt eine jede Epoche, bereits am Ende oder wenigstens unmittelbar vor dem Abschluß zu stehn[2]); aber in Wirklichkeit sind die Anschauungen in ständigem Fluß, und jede folgende Generation, mag sie es wissen oder nicht, denkt anders als die vorhergehende. Da bleibt auch der geheiligsten Autorität nichts, als dieser Entwicklung zu folgen: um die Untrüglichkeit und Göttlichkeit der heiligen Schriften zu retten, gibt es nur den Ausweg, durch gewaltsame Interpretation die neuen Anschauungen in sie hineinzutragen und dabei oft genug ihren Sinn geradezu in sein Gegenteil zu verkehren. In Aegypten finden wir sie in den Kommentaren zum Totenbuch schon seit dem Ende des dritten Jahrtausends. In der griechischen Welt kommt die allegorisierende Umdeutung der Mythen und die Umsetzung der Gottheiten in Begriffe oder in Naturerscheinungen im Zusammenhang

bei Josephus (oben S. 358 f.), im Anschluß an Reg. I 5, 12 f. wenigstens angedeutet: Gott gab mir die Erkenntnis aller Dinge, des Zeitverlaufs, der Sternkunde, des Wesens der Winde, der Tiere und Menschen, διαφορὰς φυτῶν καὶ δυνάμεις ῥιζῶν, ὅσα τέ ἐστιν κρυπτὰ καὶ ἐμφανῆ ἔγνων.

[1]) Diese Beziehung wird m. W. immer übersehn, so deutlich vor Augen liegt, daß die Schilderung cp. 7 f., wie Salomo aufgewachsen und zur Weisheit und unsterblichem Nachruhm gelangt ist, das bewußte Gegenstück zu Qoh. 1, 12 ff. bildet.

[2]) Sehr charakteristisch dafür ist, wie lange Zeit hindurch die Hegelsche Philosophie als der endgültige Abschluß der Entwicklung der Philosophie dargestellt wurde, die alle Probleme definitiv gelöst habe.

mit der großen Umwandlung der religiösen, kosmischen und sittlichen Anschauungen zunächst vereinzelt im sechsten Jahrhundert auf; sie wird alsdann von der Sophistik übernommen, der die Mythen symbolische, von weisen Männern der Vorzeit geschaffene Einkleidungen tiefer Wahrheiten sind, welche die Masse in unverhüllter Gestalt zu fassen nicht imstande gewesen wäre. Dann hat vor allem die Stoa diese Deutungen systematisch weiter gebildet. Der Kaiserzeit sind sie ganz geläufig: es ist ja absurd, daß die Geschichten, welche ein gottbegnadeter Dichter wie Homer — oder ebenso z. B. die Mythologie der weisen Aegypter — erzählt, buchstäblich verstanden werden sollten, es gilt vielmehr für jeden, der zum Denken und Verstehn reif ist, den geheimen Sinn zu erkennen, der sich hinter diesen Einkleidungen verbirgt.

Genau ebenso steht das Judentum zu seinen heiligen Texten; hinter dem Wortlaut steht überall dieser geheime Sinn, der die tiefsten Lehren und Gebote erschließt. In der rabbinischen Auslegung der Schrift, sowohl der offiziellen des Talmud wie der geheimen der Kabbala, ist diese Deutungsweise zu einem eben so raffinierten wie widersinnigen System entwickelt; daß sie schon lange vorher ganz geläufig war, zeigt die Art, wie Paulus, der hier ganz auf dem Boden seiner pharisaeischen Lehrmeister steht, den Erzählungen der Schrift, wo immer es ihm paßt, in der gewaltsamsten Weise durch spitzfindige Deutungen seine Spekulationen aufdrängt[1]).

In der Diaspora kommt noch ein weiteres Moment hinzu. Die Anstöße, welche sowohl das Ritual nebst der vorgeschriebenen Lebensführung wie die heiligen Geschichten dem natürlichen und dem geläuterten sittlichen Empfinden in Fülle boten, mußte man hier, in der Diskussion mit Andersgläubigen, stärker empfinden als in Palaestina, wo die Überlieferung zur selbstverständlichen Voraussetzung der Anschauungen und Sitten des gesamten Volkes geworden war. So wird unter den gebildeten Juden Aegyptens die allegorische Umdeutung, die aus den primitiven Erzählungen und

[1]) So deutet bekanntlich Paulus Kor. I 10, 3 f. das Manna und den Fels, aus dem Moses das Wasser geschlagen hat (den er sich als mit den Juden wandelnd denkt, nach einer auch im Onkelostargum vorliegenden rabbinischen Interpretation), genau in derselben Weise allegorisch, wie Philo leg. alleg. II 86 und quod deterior potiori insidiari solet 117 f.

Bräuchen die tiefsten philosophischen Spekulationen herausholt, eifrig betrieben[1]). Im zweiten Jahrhundert hat sie Aristobul, der sich einen Peripatetiker nannte, in seinem dem König Ptolemaeos Philometor gewidmeten Werk über die mosaische Gesetzgebung — offenbar hat er am Hof dieses judenfreundlichen Königs eine einflußreiche Stellung eingenommen; der fingierte Brief im Eingang des zweiten Makkabaeerbuchs (1, 10 b, oben S. 210) nennt ihn daher „Lehrer des Königs Ptolemaeos" — ständig angewendet: er will sie dadurch den Griechen schmackhaft machen und nachweisen, daß ihre gepriesenen Philosophen ihre Weisheit aus dem angeblich schon in ganz alter Zeit übersetzten Pentateuch geholt hätten[2]). Zu vollster Absurdität gesteigert werden dann die allegorischen Deutungen bei Philo (um die Mitte des ersten Jahrhunderts n. Chr.)[3]). Dadurch wird es ihm möglich, die Begriffe und Lehren einer eklektischen griechischen Philosophie, die vor allem an Plato anknüpft, aber daneben von der Stoa und dem Neupythagoreismus stark beeinflußt ist, aus der Schrift herauszulesen. Zu wirklicher Klarheit und Einheitlichkeit hat er sich natürlich nicht durchringen können, und ein großer Geist ist er nicht gewesen; aber ein ehrliches, wenn auch beschränktes Streben tritt überall hervor. Er versucht, auf die Höhe griechischer philosophischer Anschauung zu gelangen, kann aber trotz aller Gewaltsamkeit seiner Umdeutungen die Fesseln nicht los werden, die die biblische Überlieferung ihm anlegt, und bleibt so immer auf halbem Wege stehn.

Das gilt auch von seiner viel umstrittenen Logoslehre, auf die wir noch einmal kurz zurückkommen müssen. Der Logos ist ihm zunächst die Rede Gottes, das göttliche Schöpfungswort, der θεῖος

[1]) Daß Philo inmitten einer im aegyptischen Judentum entwickelten Schultradition steht und sie überall benutzt, hat Bousset, Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom, 1915, im einzelnen ausgeführt.

[2]) Anatolios bei Euseb. hist. eccl. VII 32, 49 f. Euseb. praep. ev. VII 13, 7 f. VIII 9, 38 ff. XIII 12 (= Clem. Strom. I 150). Clem. Strom. VI 32. Daß er dabei arge Fälschungen verwendet hat, ist bekannt. Den Zweifel an der Echtheit seines Werks kann ich so wenig für berechtigt halten wie Schürer III⁴ 516 ff.

[3]) Mit Recht sagt Celsus (bei Origenes IV 51): αἱ γοῦν δοκοῦσαι περὶ αὐτῶν (die Gesetze) ἀλληγορίαι γεγράφθαι πολὺ τῶν μύθων αἰσχίους εἰσὶ καὶ ἀτοπώτεραι, τὰ μηδαμῇ μηδαμῶς ἁρμοσθῆναι δυνάμενα θαυμαστῇ τινι καὶ παντάπασιν ἀναισθήτῳ μωρίᾳ συνάπτουσαι.

λόγος ὁ ταῦτα διακοσμήσας oder ὁ κοσμοποιῶν[1]), aber zugleich eine von Gott sich loslösende Emanation wie das Mêmrâ (o. S. 104); daher wird er gelegentlich als sein erstgeborner Sohn[2]) oder als sein „Abbild" bezeichnet[3]). Dadurch verschmilzt er mit den griechischen Ideen, er ist die intelligible Welt, der νοητὸς κόσμος, im Gegensatz zu dem zweiten Sohn, der sichtbaren Welt, aber zugleich der nach Gottes Bilde geschaffene Urmensch im Gegensatz zu dem stofflichen Adam (o. S. 346 f.)[4]). So schwankt seine Auffassung schillernd hin und her; die Konsequenz, die das Johannesevangelium zieht — und die im Grunde, wenn er auch das Wort Logos vermeidet, schon bei Paulus vorliegt (o. S. 350) —, ließ sich nicht durch philosophische Spekulation, sondern nur durch mystische Intuition erreichen, die über alle Widersprüche hinweghilft.

Wohl aber ist auch für Philo alle Erkenntnis nur das Mittel, den Glauben an Gott zu stärken, dieser ist „das einzige untrügliche und beste Gut"[5]), das allein den sichern Weg durch das Leben weist. Zu wirklichem Erfassen seines Wesens, zum Schauen der intelligiblen Welt des Logos oder der Ideen, zur Befreiung aus den Fesseln der leiblichen und sinnlichen Existenz vermag alles Grübeln doch nicht zu führen, sondern nur die mystische Intuition, die Ekstase[6]), die den mit ihr Begnadeten über die gemeine Menschheit

---

[1]) de opif. mundi 20. 24 f. Vgl. sap. Salom. 9, 1 Κύριε, ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου. — Das Gesetz ist der θεῖος λόγος de migr. Abr. 130.

[2]) quod deus immutabilis 31 f. de agricult. 51 (τὸν ὀρθὸν αὐτοῦ λόγον καὶ πρωτόγονον υἱόν). de conf. ling. 93. 146 (wo er zugleich ὁ ἀγγέλων πρεσβύτατος, ὡς ἂν ἀρχάγγελος, und πολυώνυμος ist, nämlich ἀρχὴ καὶ ὄνομα θεοῦ καὶ λόγος καὶ ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος καὶ ὁ ὁρῶν, Ἰσραήλ) u. a.

[3]) de leg. spec. I 81 λόγος δ'ἐστὶν εἰκὼν θεοῦ, δι' οὗ σύμπας ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο.

[4]) de opif. mundi 25. Vgl. de conf. ling. 63. quod deus immutab. 31 f. Gelegentlich verschwindet dann die Personifikation wieder völlig, so leg. alleg. I 21: τῷ γὰρ περιφανεστάτῳ καὶ τηλαυγεστάτῳ ἑαυτοῦ λόγῳ ὁ θεὸς ἀμφότερα ποιεῖ, τήν τε ἰδέαν τοῦ νοῦ (= οὐρανός) καὶ τὴν ἰδέαν τῆς αἰσθήσεως (= γῆ). III 96 σκιὰ θεοῦ ὁ λόγος αὐτοῦ ἐστιν, ᾧ καθάπερ ὀργάνῳ προσχρησάμενος ἐκοσμοποίει.

[5]) de Abrah. 298 μόνον οὖν ἀψευδὲς καὶ βέβαιον ἀγαθὸν ἡ πρὸς θεὸν πίστις.

[6]) quis rer. div. her. 249, wo die verschiedenen Arten der ἔκστασις geschieden werden, vom Wahnsinn bis zur πασῶν ἀρίστη ἔνθεος κατακωχή τε καὶ μανία, ᾗ τὸ προφητικὸν γένος χρῆται; vgl. 69. 294. leg. all. III 100;

erhebt. Die Sehnsucht nach Weltflucht, nach Abschüttlung aller irdischen Fesseln, die dadurch erzeugt wird, kommt bei Philo nicht selten zum Durchbruch. Aber er lehnt sie ab, ähnlich wie die Stoa und wie Plato; aus den irdischen Beziehungen auszuscheiden, in die man gestellt ist, ist ein Beweis der Schwäche und daher der Unvollkommenheit, und das Schließen der Augen, die Flucht in die Einsamkeit der Wüste führt zu nichts. Wenn Gott will, kann er die Seele auch inmitten des Getriebes einer volkreichen Stadt zum wahren Schauen führen[1]).

Ähnliche Stimmungen und Triebe haben gar manche empfunden und sich anders als Philo wirklich von der Welt losgelöst. Von diesen „Gottesverehrern" (Therapeuten) hat Philo, der, als wohlhabender und angesehener Mann, sich seiner Lebensstellung und den Verpflichtungen gegen die jüdische Gemeinde nicht entziehen konnte und wollte, aber eben darum in ihnen ein Ideal der beschaulichen Frömmigkeit und des θεωρητικὸς βίος der wahren Philosophen erblickt, eine anschauliche Schilderung gegeben[2]). In Wirklichkeit handelt es sich um eine überall im Orient (und ebenso in Rußland) bis auf den heutigen Tag ständig vorkommende Erscheinung: religiös gestimmte Leute werden, oft nach bewegter Jugend, in höherem Alter vom mystischen Drange erfaßt, machen, wie die Perser sagen, die Bekehrung (tôbe)[3]), und ziehn sich von der Welt in die Einsamkeit, in einen Orden oder in ein Kloster zurück. So sind denn auch diese Therapeuten meist ältere Leute, Männer

opif. mundi 71: wer über die αἰσθητὴ οὐσία hinauskommt, die νοητὴ und in ihr die παραδείγματα καὶ τὰς ἰδέας erschaut, der μέθῃ νηφαλίῳ κατασχεθεὶς ὥσπερ οἱ κορυβαντιῶντες ἐνθουσιᾷ, ἑτέρου γεμισθεὶς ἡμέρου καὶ πόθου βελτίονος, ὑφ' οὗ πρὸς τὴν ἄκραν ἀψῖδα παραπεμφθεὶς τῶν νοητῶν ἐπ' αὐτὸν ἰέναι δοκεῖ τὸν μέγαν βασιλέα.

[1]) Leg. alleg. II 85, vgl. 25. de leg. spec. III 1 ff. de fuga 24 ff. — Vortrefflich hat Bousset Rel. d. Jud. 411 ff. (2. Aufl. 503 ff.) die religiöse Stellung Philos und sein Verhältnis zu Mystizismus und Ekstase dargelegt.

[2]) de vita contemplativa. Die Zweifel an der Echtheit dieser Schrift können jetzt wohl als erledigt gelten. Grundlegend Wendland, Die Therapeuten, Jahrb. f. class. Phil. Suppl. XXII 1896.

[3]) Es ist dasselbe Wort (שוב, תשובה), das im Hebraeischen die Bekehrung oder Buße (μετάνοια) bezeichnet. — Ein drastisches Beispiel bietet der Lebensausgang Tolstojs; er entspricht durchaus den persischen Sufis, steht dagegen den Anschauungen und der Kultur des Abendlandes völlig fremdartig gegenüber.

und Frauen[1]), die, „von himmlischer Sehnsucht (ἔρως) ergriffen", sich von Familie und Heimat losreißen, ihr Vermögen den Erben überweisen und außerhalb der Städte und des Menschengetriebes sich eine Wohnstätte suchen, um ganz der Versenkung in Gott zu leben; „im Verlangen nach dem unsterblichen und seligen Leben ist das sterbliche Leben für sie abgeschlossen". Philo sagt, daß derartige Leute vielerorts auf Erden zu finden seien, besonders aber in allen Gauen Aegyptens; indessen seine Beschreibung bezieht sich ausschließlich auf eine Ordensgemeinde, die sich auf einem Hügel am See Marea unfern von Alexandria am Rande der Wüste angesiedelt hat. Ihre Häuser stehn ziemlich weit voneinander, damit sie unbelästigt jeder für sich leben können; in einem jeden ist eine Klause, ein σεμνεῖον oder μοναστήριον, in die keine Speise und überhaupt nichts Profanes hineingebracht werden darf, sondern in der sie über den heiligen Schriften sich ganz der mystischen Beschaulichkeit widmen. Zu diesen Schriften gehören außer dem Gesetz und den Propheten auch Hymnen und andere heilige Schriften, die von den Begründern der Sekte stammen; die Schriftdeutung ist durchweg allegorisch in der Art Philos[2]). Nicht wenigen wird in Traumgesichten das Schauen der göttlichen Eigenschaften und Kräfte und die Fähigkeit gewährt, das im Schlafzustand in Worte zu fassen (§ 26). Die Lebensweise ist so einfach wie möglich; Sklaven und Dienerschaft werden als unsittlich und menschenunwürdig verworfen, ebenso jeder Luxus. Ihre Felder bestellen sie selbst (§ 89). Bei Sonnenaufgang und -untergang wird gebetet; bei Eintritt der Nacht wird das Mahl genommen, das aus Brot und Salz besteht, wozu auch Ysop hinzugenommen werden darf[3]), dazu wird Wasser getrunken.

---

[1]) Das schließt natürlich nicht aus, daß sich Einzelne von Jugend an dieser Lebensweise hingeben, de vit. cont. 67.

[2]) § 28 ἐντυγχάνοντες τοῖς ἱεροῖς γράμμασι φιλοσοφοῦσι τὴν πάτριον φιλοσοφίαν (d. i. das jüdische Gesetz) ἀλληγοροῦντες, ἐπειδὴ σύμβολα τὰ τῆς ῥητῆς ἑρμηνείας (der wörtlichen Interpretation) νομίζουσιν ἀποκεκρυμμένης φύσεως ἐν ὑπονοίαις δηλουμένης. ἔστι δὲ αὐτοῖς καὶ συγγράμματα παλαιῶν ἀνδρῶν, οἳ τῆς αἱρέσεως ἀρχηγέται γενόμενοι πολλὰ μνημεῖα τῆς ἐν τοῖς ἀλληγορουμένοις ἰδέας ἀπέλιπον; nach ihrem Vorbild verfassen sie auch selbst Gesänge in mannigfachen Metren, die § 80 ff. genauer beschrieben werden. — Diese Angaben zeigen, daß Dieterichs Zuweisung des oben S. 360 besprochenen Zaubertextes an die Therapeuten falsch ist.

[3]) Vgl. Chaeremon (u. S. 371) bei Porphyr. de abst. IV 6 über die

Vielfach wird gefastet, oft drei oder gar sechs Tage lang. Am Sabbat wird von der Arbeit geruht; da kommen sie in reinen Gewändern zusammen, Männer und Frauen durch eine Zwischenwand getrennt, und der Älteste oder vielmehr der in der Erkenntnis am weitesten Vorgeschrittene hält einen Vortrag, in dem er die Schwierigkeiten einer Schriftstelle oder sonst eine aufgeworfene Frage zu lösen sucht. „Die Interpretation der heiligen Schrift geschieht durchweg durch allegorische Auslegung ihrer Andeutungen; denn das gesamte Gesetz betrachten sie wie ein Lebewesen, dessen Körper der Wortlaut der Gebote bildet, die Seele dagegen der unsichtbare Sinn, der ihnen zugrunde liegt; die Worte sind wie ein Spiegel, der die Symbole enthüllt und die überwältigende Schönheit der Gedanken erkennen läßt“[1]). In größerem Maße wird diese Versammlung alle sieben Wochen, am heiligen fünfzigsten Tage[2]), begangen; da folgen auf das Mahl, bei dem die tüchtigsten der Jüngeren bedienen, und die theologischen Vorträge Kultlieder und zuletzt ein Chorgesang der Männer und der Frauen nach dem Vorbild des Reigens, den Moses und Mirjam nach dem Durchzug durchs Rote Meer aufführten. So wartet man den Sonnenaufgang ab; dann gehn alle nach Gebet an ihre Arbeit.

So haben wir hier in der Tat einen Vorläufer des Mönchtums[3]) und der Derwischorden. Es bedarf kaum der Bemerkung, daß derartige Anschauungen und Formen des religiösen Lebens keineswegs auf das Judentum beschränkt, sondern weithin verbreitet

---

aegyptischen Priester: in der Zeit, in der sie kultisch rein sein müssen, essen sie überhaupt kein Brot, εἰ δέ ποτε μὴ ἁγνεύοιεν, σὺν ὄσσῳπῳ κόπτοντες ἤσθιον· τὸ πολὺ γὰρ αὐτοῦ τῆς δυνάμεως καθαιρεῖν ἔφασαν τὸν ὄσσωπον. Wein wird von den meisten auch nicht genossen.

[1]) § 78.

[2]) $50 = 3^2 + 4^2 + 5^2$, der Summe der Quadrate des einfachsten aus kommensurablen Linien gebildeten rechtwinkligen Dreiecks, und daher der ἁγιώτατος καὶ φυσικώτατος ἀριθμῶν, die ἀρχὴ τῆς τῶν ὅλων γενέσεως (§ 65). Das gibt zugleich einen Einblick in ihre Spekulationen und in die Einwirkung des Pythagoreismus; zugrunde liegt natürlich das Jubeljahr, nach dessen Schema hier auch die Wochen zusammengefaßt werden.

[3]) Bekanntlich hat denn auch Eusebios Hist. eccl. II 17, dem die Späteren folgen, geglaubt, daß Philos Therapeuten die Christen seien, die er ganz zutreffend schildere in einer Zeit, wo der Christenname noch nicht aufgekommen war. Epiphanios I 29, 1. 5 wirft sie dann weiter mit den Essaeern und den Nazoraeern (Nazarenern) zusammen.

waren. Sie berühren sich vielfach mit dem Idealbild, welches um die Mitte des ersten Jahrhunderts n. Chr., in einer Zeit, in der das aegyptische Priestertum in Wirklichkeit in tiefem Verfall lag[1]), Chaeremon von demselben entworfen hat[2]). Auch sie, oder wenigstens die höheren Priesterklassen, „leben ganz der Betrachtung und dem Schauen der göttlichen Dinge"; von der Welt sind sie durch den ständigen Aufenthalt im Tempelbezirk fast völlig abgetrennt, ihre Lebenshaltung ist möglichst einfach und asketisch, alle Unreinheit und alle luxuriösen und als naturwidrig geltenden Speisen werden vermieden, so auch Wein, Öl und Fleisch so gut wie gänzlich. Dreimal am Tage singen sie die Kultlieder, die übrige Zeit, auch die Nacht, beschäftigen sie sich mit Mathematik und Astronomie, die zur richtigen Gotteserkenntnis führen[3]). So werden sie in üblicher Weise als ein Orden weiser Philosophen dargestellt, ganz wie die indischen Brahmanen und ursprünglich (o. S. 27 f.) auch die Juden angesehn wurden und wie die letzten sich immer wieder den Griechen darzustellen versuchen.

Exkurs über die hermetische Schrift Poimandres

Aus all diesen Elementen hat sich in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten die mystische Spekulation der Gnosis entwickelt, die in den mannigfaltigsten Gestaltungen durch ahnendes Schauen das Welträtsel zu begreifen und den zur Erkenntnis Befähigten die Erlösung aus den Fesseln der Sinnenwelt, den Aufstieg der Seele

---

[1]) Vgl. z. B. die Schilderung, die Strabo XVII 1, 29 von dem berühmten Heiligtum von Heliopolis gibt, das ehemals eine κατοικία ἱερέων, φιλοσόφων ἀνδρῶν καὶ ἀστρονομικῶν, gewesen sein soll; ἐκλέλοιπε δὲ καὶ τοῦτο νυνὶ τὸ σύστημα καὶ ἡ ἄσκησις, es sind nur noch Opferpriester und Fremdenführer da. Dazu kommt aus Alexandria, als Strabo mit Aelius Gallus den Tempel aufsucht, ein gewisser Chaeremon (der mit dem jüngeren Schriftsteller nicht identisch sein kann) προσποιούμενος τοιαύτην τινὰ ἐπιστήμην, macht sich aber nur lächerlich.

[2]) Erhalten bei Porphyr. de abst. IV 6 ff. und Euseb. praep. ev. III 4, 1 ff. (Fr. H. G. III 495 ff.).

[3]) In seinem Sendschreiben an Anebo (bei Euseb. praep. ev. V 10, 7), in dem er seine Bedenken gegen die Volksreligion und die übliche Theologie vorbringt, hat Porphyrios auch die symbolische Deutung der aegyptischen Mythen verworfen, ähnlich wie Celsus die der biblischen Geschichten (o. S. 366, 3).

zur Gottheit zu bringen strebt. Dabei werden die von überall her, aus den verschiedensten Religionen, Philosophien und Mysterienkulten entnommenen Motive mit den Gebilden, die von inspirierten Propheten und zu klarem Denken weder befähigten noch prinzipiell bereiten Grüblern neugeschaffen sind, zu einem wirren phantastischen System durcheinander gewirbelt. Ein interessanter Beleg dafür, was alles auf aegyptischem Boden emporschießen konnte, ist uns in den hermetischen Schriften erhalten, deren älteste Bestandteile etwa seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts n. Chr. entstanden sein mögen[1]). Eine eingehendere Analyse ist nicht unsere Aufgabe; nur darauf ist hinzuweisen, daß die aegyptischen Elemente nur den allgemeinen Hintergrund bilden und kaum über die in Weise der Urzeit umgesetzten Götter (so Hermes Trismegistos, der aegyptische Thouth) hinausreichen; von der „Weisheit der Aegypter", die man in ihnen gesucht hat, ist kaum etwas darin enthalten, sondern lediglich von den Spekulationen, welche die Griechen in die seltsamen Gebilde der aegyptischen Religion hineingeheimnist haben. Alexandria gehört eben nicht zum eigentlichen Aegypten, sondern liegt selbständig, als eine Welt für sich, am Rande des Nillandes. Um so stärker sind die jüdischen Einflüsse in dem ersten und grundlegenden Traktat Poimandres[2]). Das erfordert hier eine

[1]) Bahnbrechend war die Bearbeitung von Reitzenstein, Poimandres, 1904, vor allem für die Klarlegung der Überlieferung und die Herstellung der Texte. Aber er hat, verführt durch vorschnelle Übernahme der Deutung aegyptischer Texte, den Einfluß aegyptischer Vorstellungen in maßloser Weise überschätzt; s. dagegen z. B. Otto, Priester und Tempel im hellenist. Aegypten II 218 ff. 224, und vor allem Zielinski, Hermes und die Hermetik, im Archiv f. Religionsw. VIII und IX (1905 f.), dessen Rückführung der hermetischen Lehren auf Arkadien und Kyrene ich freilich ebensowenig zuzustimmen vermag. Inzwischen hat Jos. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos, 1914, das System eingehend dargelegt und analysiert. Eine klare und umsichtige Darlegung des Materials gibt W. Kroll im Artikel Hermes Trismegistos bei Pauly-Wissowa VIII (1912). Bd. I 287 bin ich dem zeitlichen Ansatz Reitzensteins für den Poimandres (erstes Jahrh. v. Chr.) zu unbedacht gefolgt. — Das Schlußgebet des Poimandres findet sich, mit einzelnen Variationen und Zusätzen, in einer christlichen Gebetssammlung in einem Berliner Papyrus, s. Reitzenstein, Gött. Nachr. 1910, 324 ff.; dadurch sind ein paar von ihm in seiner früheren Edition aufgenommene Ergänzungen als unberechtigt erwiesen und der Text weiter richtig gestellt.

[2]) Die zahlreichen der Genesis entlehnten Motive in der ganz wirren

kurze Berücksichtigung um so mehr, da das bisher wohl in einzelnen offenkundigen Fällen beachtet, aber die Folgerungen daraus nicht gezogen sind und da dieser Traktat sich auch sonst mit oben besprochenen Anschauungen mehrfach berührt.

Der Traktat setzt eine religiöse Gemeinde voraus. Sie besteht aus den ὅσιοι καὶ ἀγαθοὶ καὶ καθαροὶ καὶ ἐλεήμονες καὶ εὐσεβεῖς (§ 22), denen die wahre Erkenntnis der Gottheit erschlossen wird. Diese Gottheit ist der Νοῦς, der weltbeherrschende Verstand, der zugleich, wie der Logos bei Johannes, Licht und Leben ist und als der Vater verehrt wird. Dieser „heilige Gott will erkannt werden und wird von den Seinen erkannt" (§ 31); die Gläubigen sind seine Söhne und daher Brüder des Propheten (§ 32). Beim Sonnenuntergang sprechen sie ihm ein gemeinsames Dankgebet, dann geht ein jeder zur Ruhe auf seinem Lager (§ 29). Dadurch, daß sie sich selbst erkannt haben, gewinnen sie die Unsterblichkeit[1]), für die sie geschaffen sind; die richtige Erkenntnis des wahren eigenen Wesens ist identisch mit der Befreiung von der Sinnenwelt und der Materie. Die Ekstase und der Aufstieg durch die sieben Sphären der Sinnenwelt und die in ihnen waltenden verderblichen und die Seele verlockenden und verblendenden Vorstellungen und Begierden, die der Reihe nach abgestoßen werden[2]), zu der erhaben

von Isis ihrem Sohn Horus verkündeten Kosmogonie Κόρη Κόσμου (Stob. ecl. I 49) und vollends in den bei Kyrillos bewahrten Fragmenten hat Kroll S. 142 ff. hervorgehoben.

[1]) φησὶ γὰρ ὁ θεός· „ὁ ἔννους ἄνθρωπος (der durch den Nûs mit der Gottheit verbunden ist, was ihm durch die Erkenntnis seines eigenen Wesens zum Bewußtsein kommt) ἀναγνωρισάτω ἑαυτὸν ὄντα ἀθάνατον" § 21 = 18.

[2]) Die sieben Sphären sind wohl von den Planeten entlehnt, wie die sieben Himmel der jüdischen Apokalyptik und des späteren Judentums. Daher walten in ihnen sieben διοικηταί, „deren Regierung das Schicksal (εἱμαρμένη) heißt". Aber jede direkte Bezugnahme auf die Planeten und die Astrologie ist ebenso wie im Judentum im Poimandres offenbar absichtlich vermieden (ebenso § 17; im Traktat III § 2 dagegen erscheinen in den 7 Sphären die Götter als Sterne); es ist nie zu vergessen, so oft es auch geschieht, daß der mystische Charakter der Siebenzahl überall auf Erden uralt ist und mit den Planeten garnichts zu tun hat, sondern diese erst sekundär zur Deutung der Siebenzahl verwendet werden. Vgl. die Rolle, welche diese z. B. auch in der Apokalypse durchweg spielt. — Der Aufstieg der Seele durch die sieben Sphären ist garnicht astrologisch, sondern rein ethisch, und erinnert lebhaft an die Art, wie der Buddhismus die „Aufhebung des Leidens" darstellt.

über ihnen thronenden Gottheit, der ὀγδοαδικὴ φύσις, wird § 24 ff. ausführlich geschildert. Die Sinnenwelt dagegen bringt dem, der an ihr haftet, den Tod (§ 19 f.); der τιμωρὸς δαίμων — der dem Satan entspricht — verstrickt sie immer tiefer in das Feuer der Sünde, „damit ihre Strafe immer größer werde" (§ 23).

Der Prophet, der die Lehre verkündet, ist doch wohl auch hier schon Hermes, obwohl sein Name nicht genannt wird. Er hat sie in einer Vision von einer göttlichen Erscheinung empfangen, die den Namen Poimandres „der Menschenhirt" führt und sich als ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς „der Verstand der Allmacht" bezeichnet; das ist wohl eine Hypostase der Gottheit, die ja selbst der Νοῦς schlechthin ist, ihre aktive Betätigung in der Fürsorge für die nach Offenbarung lechzenden Menschen.

Es wird nun erzählt, wie „nach dem Willen Gottes" im Verlauf der Weltentwicklung, nach Ablauf einer Periode, die ursprünglich mann-weiblichen Lebewesen, darunter der Mensch, sich in männliche und weibliche zerlegten (§ 18). „Da sprach Gott sogleich mit heiligem Wort: mehrt euch in Mehrung und füllt in Fülle alle Gebilde und Schöpfungen"[1]). Schon Psellos hat bemerkt, daß diese Worte aus der Genesis entlehnt sind[2]), wo dies Gebot sowohl den Tieren in Wasser und Luft wie den Menschen gegeben wird. Die Benutzung geht aber viel weiter. Vorher in § 11 wird erzählt, wie nach dem Willen des Nûs durch den Wirbel der Sphären aus den unteren Elementen, welche am Logos nicht teil haben, die vernunftlosen Lebewesen (ζῷα ἄλογα) entstehn, und zwar zunächst die Vögel und Wassertiere. Erde und Wasser trennen sich nach dem Willen des Nûs, „und die Erde brachte aus sich Vierfüßler, Kriechtiere, wilde und zahme Tiere hervor"[3]). Das entspricht genau dem

[1]) ὁ δὲ θεὸς εὐθὺς εἶπεν ἁγίῳ λόγῳ· αὐξάνεσθε ἐν αὐξήσει καὶ πληθύνεσθε ἐν πλήθει πάντα τὰ κτίσματα καὶ δημιουργήματα = Gen. 1, 22 und 28 καὶ εὐλόγησεν αὐτὰ (resp. αὐτοὺς) ὁ θεὸς λέγων· αὐξάνεσθε καὶ πληθύνεσθε, καὶ πληρώσατε τὰ ὕδατα κτλ. (resp. τὴν γῆν).

[2]) Mit ἁγίῳ λόγῳ scheint sie direkt zitiert zu werden.

[3]) Mit Recht hat Zielinski, Arch. f. Rel. VIII 337, dem J. Kroll, S. 136, 4 folgt, den überlieferten Text gegen Reitzensteins Änderungen in Schutz genommen. Er lautet: ἡ δὲ τούτων περιφορά, καθὼς θέλει ὁ Νοῦς, ἐκ τῶν κατωφερῶν στοιχείων ζῷα ἤνεγκεν ἄλογα· οὐ γὰρ ἐπεῖχε τὸν λόγον. ἀὴρ δὲ πετεινὰ ἤνεγκε καὶ τὸ ὕδωρ νηκτά. διακεχώρισται δὲ ἀπ' ἀλλήλων ἥ τε γῆ καὶ τὸ ὕδωρ, καθὼς ἠθέλησεν ὁ Νοῦς. καὶ ⟨ἡ γῆ⟩ ἐξήνεγκεν ἀπ' αὐτῆς

Schöpfungsbericht der Genesis, nur daß hier die Trennung von Meer und Festland schon vorher, am dritten Tag, berichtet wird; am fünften folgt dann die Schöpfung der Tiere des Wassers und der Luft, am sechsten die der Landtiere „Vierfüßler und Kriechtiere und wilde Tiere nach ihren Arten". Zugleich aber wird der Bericht der Genesis korrigiert; in ihr sind die Tiere ψυχαὶ ζῶσαι, im Poimandres ζῷα ἄλογα, dort von Gott unmittelbar geschaffen, hier, wenn auch nach seinem Willen, von der Erde, der ungöttlichen Materie.

Dagegen die Schöpfung des Menschen, die auch hier unmittelbar darauf folgt (§ 12), geht von Gott selbst aus, dem „Vater des Alls, dem Nûs, der Leben und Licht ist"; und zwar wird sie nach altgriechischer Anschauung im Gegensatz zur jüdischen Auffassung als Zeugung gedacht (ἀπεκύησεν). Dieser Mensch ist, wie bei Philo, der ideelle Urmensch; Gott zeugt ihn „als sich selbst gleich (αὐτῷ ἴσον) und liebt ihn als seinen eigenen Sproß; denn er war sehr schön, da er das Ebenbild des Vaters enthielt (τὴν τοῦ πατρὸς εἰκόνα ἔχων)" — daher ist er mann-weiblich wie dieser (§ 15) — „denn auch Gott war wirklich verliebt in seine eigene Gestalt (ὄντως γὰρ καὶ ὁ θεὸς ἠράσθη τῆς ἰδίας μορφῆς), und er übergab ihm alle seine Schöpfungen". Auch das ist wieder ganz der Bericht der Genesis, in der Gott den Menschen „nach seinem Bilde, sich gleich" (κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν) schafft und ihm die Herrschaft über alle Geschöpfe und die ganze Erde übergibt.

Dieser Urmensch wird, als er die Schöpfungen des von dem überweltlichen Urgott Nûs gezeugten zweiten, schaffenden Nûs, des Νοῦς δημιουργός (der sich zu dem Zweck mit dem Logos, dem Sohn Gottes, verbunden hat) erblickt, gleichfalls vom Schaffenstrieb erfaßt, durchbricht den Kreis der Sphären, erblickt sein Spiegelbild im Wasser[1]), und vereinigt sich mit der vernunftlosen

ἃ εἶχε ζῷα τετράποδα, ἑρπετά, θηρία ἄγρια καὶ ἥμερα (= Gen. 1, 24 τετράποδα καὶ ἑρπετὰ καὶ θηρία τῆς γῆς κατὰ γένος). — Dieselbe Stelle ist auch im Traktat 3, 2 benutzt.

[1]) Der gleiche Mythus findet sich auch bei der gnostischen Sekte der Kukianer. Nach dem Ketzerkatalog des Theodor bar Kuni bei Pognon, Inscriptions Mandaites des coupes de Khouabi, II partie, 1899 (das Zitat verdanke ich Schmidtke, Judenchristl. Evangelien, Texte und Unters. XXXVII Heft 1, S. 173 f.) lehren sie, daß Erde und Meer älter sind als Gott — es sind die beiden Urelemente der Materie, die nicht von Gott geschaffen

Natur, die von Liebe zu ihm erfaßt ist. So entsteht das Doppelwesen des Menschen, die Verbindung des sterblichen Körpers mit dem unsterblichen geistigen Wesen, und daher die Herrschaft des Schicksals über ihn. Da er beim Herabsteigen die Eigenschaften der sieben Sphären, die aus Feuer und Geist bestehn, in sich aufgenommen hat, die Natur diese aber nicht in sich behalten kann, so gebiert sie sogleich sieben Menschen „nach der Gestalt des (Ur-) Menschen“[1]). „Der Mensch aber wurde aus Leben und Licht zu Seele und Verstand“[2]). Hier liegt wieder deutlich eine Korrektur des zweiten Schöpfungsberichts der Genesis vor, mit wörtlichem Anklang: „der Mensch wurde zu einer lebenden Seele“.

Angesichts dieser direkten Entlehnungen kann kein Zweifel sein, daß auch der Beginn der Schöpfungsgeschichte § 4 ff. nichts andres ist, als eine Umarbeitung der Schöpfungsgeschichte der Genesis. Durch die Gnade des Poimandres erblickt der Prophet den Urzustand: zunächst ein herrliches unbegrenzt sich ausdehnendes Licht, dann (μετ' ὀλίγον) eine schreckliche nach unten drängende Finsternis, die sich in eine wirre feuchte Masse (φύσις) verwandelt, aus der Rauch und Getöse aufsteigt. Dann schreitet vom Licht her „der heilige Logos“, der lichte Sohn des Gottes Nûs, auf diese zu, „und aus der feuchten Natur sprang ungemischtes Feuer nach oben“; ihm folgt die Luft. Die beiden reinen Elemente trennen sich also von den andern, der passiven Materie: „Erde und Wasser blieben miteinander gemischt, so daß (die Erde) infolge des Wassers nicht gesehn werden konnte.“ Die Bewegung aber wird durch den darauf schwebenden πνευματικὸς λόγος hörbar bewirkt[3]). Das ist

ist, sondern ihm selbständig gegenübersteht. Gott wird aus dem Meere geboren, „setzt sich auf die Wasser (= Gen. 1, 2), blickt auf sie und sieht in ihnen sein eigenes Bild; da streckt er seine Hand nach diesem aus, ergreift es und zeugt von ihm eine Fülle von Göttern und Göttinnen“ — ist das zugleich eine Umgestaltung der uralten aegyptischen Lehre von der Selbstzeugung des Urgottes durch Selbstbegattung?

[1]) Auch diese sind zunächst mannweiblich; dann werden, wie schon erwähnt, die Geschlechter getrennt.

[2]) § 17: ὁ δὲ ἄνθρωπος ἐκ ζωῆς καὶ φωτὸς ἐγένετο εἰς ψυχὴν καὶ νοῦν, ἐκ μὲν ζωῆς ψυχήν, ἐκ δὲ φωτὸς νοῦν = Gen. 2, 6 καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν.

[3]) κινούμενα δὲ ἦν διὰ τὸν ἐπιφερόμενον πνευματικὸν λόγον εἰς ἀκοήν. Reitzensteins Korrektur ἐμπεριφερόμενον wird durch den Wortlaut der zugrunde liegenden Genesisstelle: πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος widerlegt.

durchweg eine Umsetzung der Erzählung der Genesis: der Gottesgeist schwebt über dem Wasser, die Erde war unsichtbar und ungeordnet (ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος), Finsternis lag auf dem Abgrund; erst am zweiten und dritten Schöpfungstage werden die Wasser von der Erde geschieden. Die Scheidung und Ordnung der Welt geschieht durch das Schöpfungswort. Da aber nach hermetischer Lehre Gott selbst, der Nûs, zugleich das Licht ist, wird die Schöpfung des Lichts durch die Befreiung des Feuers und der Luft aus dem Wirrwarr der Materie ersetzt.

Auch der Satz, daß Gott sieht, daß jedes seiner Werke gut ist (εἶδεν ὁ θεὸς ὅτι καλόν), klingt in § 8 wieder: der Nûs ist „die vorbildliche Gestalt (Idee), die dem unbegrenzten Anfang vorangeht“[1]); „aus dem Willen Gottes sind die Elemente der Natur hervorgegangen; dieser Wille hat den Logos (das Schöpfungswort) genommen und, als er die schöne Welt sah (ἰδοῦσα τὸν καλὸν κόσμον)“, — das ideale Vorbild der Wirklichkeit — „ihn nachgeahmt“.

Somit erweist sich die Kosmogonie des Poimandres als eine Bearbeitung der mosaischen Schöpfungsgeschichte auf Grund der aus der griechischen Philosophie, in Anknüpfung vor allem an Plato und daneben an die Stoa, in sie hineingetragenen Anschauungen. Dabei tritt die Fortbildung der Gedanken, die Philo entwickelt, vor allem in der Gestalt des Urmenschen und des von ihm geschiedenen realen Menschen, sowie in der Rolle des Logos sehr deutlich hervor. Dadurch wird dieser hermetische Traktat für uns ein wertvolles Dokument für die Verbreitung, welche die Kosmogonie der Genesis und die jüdischen Spekulationen weit über ihre Kreise hinaus gefunden haben.

So erklären sich zugleich die Berührungen sowohl mit Paulus und mit dem Johannesevangelium wie mit den Systemen der christlichen Gnosis; und wenn der Schlußhymnus, der in seinem Eingang nach dem seit Hesiod herkömmlichen Aufruf an die törichten Erdgebornen gestaltet ist, daneben an Jesus Sirach und an den Bd. I, 280 ff. besprochenen Jubelruf Jesu in Q anklingt, so möchte ich jetzt auch dabei jüdische und vielleicht sogar christliche Einflüsse nicht mehr für ausgeschlossen halten.

---

[1]) εἶδες ἐν τῷ Νῷ τὸ ἀρχέτυπον εἶδος, τὸ προάρχον τῆς ἀρχῆς τῆς ἀπεράντου.

Die Diaspora in Kleinasien und die Apokalypse des Johannes

Neben Aegypten mit Kyrene ist Kleinasien (nebst Cypern) eines der Hauptgebiete der jüdischen Diaspora und des Proselytismus[1]). Überall bis tief in die Gebirgslandschaften Lykaonien und Pisidien hinein bestehn starke jüdische Gemeinden mit ihren Synagogen. Noch mehr wie andre Landschaften war Kleinasien ein Gebiet, wo die verschiedensten Religionen zusammentrafen. Zu der alteinheimischen, durch die späteren Völkerwanderungen bis auf die Galater hinab nur wenig modifizierten und von der Masse des Volks zäh festgehaltenen Religion mit ihren orgiastischen Kulten kam früh von Westen her eine starke griechische Einwirkung, die um so mehr zu einer gegenseitigen Durchdringung und Verschmelzung führte, da die griechische Religion von früh an dauernd, namentlich in den Kulten der Artemis und der verwandten Umgestaltungen der Göttermutter, des Zeus und des Bakchos-Dionysos, des Apollon stark unter kleinasiatischem Einfluß gestanden hat. Von der andern Seite drang dann, wie oben geschildert, die iranische Religion Zoroasters ein; und schon lange vorher hatte Babylonien, direkt und durch assyrische Vermittlung, stark auf Kleinasien eingewirkt. In der hellenistischen Zeit kommen dann noch einerseits die griechische Philosophie sowohl in ihrer aufgeklärten, wie in ihrer theosophischen Gestalt, andrerseits die Mysteriendienste und die Astrologie hinzu, die überall Adepten findet. Wie stark daneben das Judentum eingewirkt hat, dafür bietet einen drastischen Beleg, daß in der großen Handelsstadt Apamea Kibotos (der „Kasten“ oder „die Arche“), die Antiochos I. an Stelle der altphrygischen Feste Kelaenae gegründet hatte, die einheimische Flutsage mit der biblischen verschmolzen wird und im dritten Jahrhundert n. Chr.

[1]) Vielleicht noch stärker waren die Juden in Babylonien und den benachbarten Gebieten vertreten. Doch wissen wir darüber, abgesehn von den Erzählungen bei Josephus über eine große Judenverfolgung in Seleukia am Tigris und über die Bekehrung der Dynastie von Adiabene zum Judentum, nichts Näheres (ebensowenig über die Anfänge des Christentums in diesen Gebieten) und noch weniger von einer Einwirkung dieser Gebiete auf die Entwicklung des Judentums in vortalmudischer Zeit, so zweifellos sie damals so gut wie in der Perserzeit vorhanden gewesen sein muß.

die Arche Noahs mit der Taube und ihrem Ölzweig nebst der Beischrift Νωε auf den Münzen der Stadt erscheint.

So wird Kleinasien ein Hauptsitz des Synkretismus und zugleich der Konkurrenz der verschiedensten, sich innerlich immer mehr einander anähnelnden Religionen. In der Kaiserzeit, in der das Land den Höhepunkt des materiellen Wohlstandes erreichte und dicht bevölkert war, ist es von einer tiefgreifenden religiösen Erregung beherrscht und wird in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten geradezu das führende Land der religiösen Entwicklung. Nirgends hat das Christentum so früh und so intensiv Wurzel geschlagen; für die Gnosis ist es von entscheidender Bedeutung; es ist die Heimat sowohl des Markion wie des Montanus, und damit der beiden wichtigsten und weitgreifendsten Häresien des zweiten Jahrhunderts, ebensogut aber die Heimat der Mithrasreligion (o. S. 91), die von hier aus zu dem erfolgreichsten Konkurrenten des Christentums im dritten Jahrhundert erwächst.

Einen lebendigen Einblick in den kleinasiatischen Synkretismus und seine Einwirkung auf das dortige Judentum gewähren die jüdischen Gestaltungen der Eschatologie, welche der Verfasser der Johannesapokalypse in seine Schrift aufgenommen und, mit Einfügung von leicht ausscheidbaren Zusätzen, gewaltsam auf Jesus und die Christengemeinde gedeutet hat.

Der Verfasser, der sich Johannes nennt, lebt im Zentrum des kleinasiatischen Küstengebiets; die sieben Gemeinden, an die er schreibt, reichen über ein scharf umgrenztes Gebiet, vom Maeander bis zum Kaikos, nicht hinaus[1]). Dem entspricht sein Exil auf Patmos. Daß er, wie sein Name besagt, dem Kreise angehört, aus dem das gleichfalls in Kleinasien und wohl sicher in Ephesos entstandene Johannesevangelium stammt, kann nicht zweifelhaft sein. Mehrfach berührt er sich denn auch mit dessen Anschauungen (vgl. u. S. 381. 391); ebenso gleicht er ihm in der Unanschaulichkeit der von ihm selbst geschaffenen Szenen und Bilder, in scharfem Gegensatz gegen seine Vorlagen[2]). Aber dennoch wird man sich schwer

[1]) Ihre Folge gibt eine Reiseroute wieder, die sich ganz an die Hauptstraßen hält: Ephesos—Smyrna—Pergamon—Thyatira—Sardes—Philadelphia—Laodikea.

[2]) Auch das völlige Fehlen von μέν und δέ teilt die Apokalypse mit dem Evangelium und den Briefen. Wenn ihre Sprache wesentlich bar-

entschließen können, ihn mit dem Presbyter des zweiten und dritten Johannesbriefes, der doch wohl auch der Verfasser des ersten und der Herausgeber des Evangeliums ist, oder gar mit dem ursprünglichen Verfasser des letzteren zu identifizieren. Denn trotz des Mystizismus und des auch hier ganz dominierenden Glaubens, bereits mitten in der Endzeit zu stehn, wird dort doch wenigstens alle derbe Eschatologie beiseite gelassen und die Gestalt des Antichrist umgedeutet (o. S. 334, 3); und wenn auch das Bild des Evangeliums von dem Christus, in dem der göttliche Logos in Menschengestalt erschienen ist, von dem geschichtlichen Jesus nahezu eben so stark abweicht wie das vom Apokalyptiker gezeichnete, so trägt doch das letztere einen ganz andersartigen, weit massiveren Charakter.

Indessen eine vollständige und einwandfreie Lösung der mit „Johannes" zusammenhängenden Fragen ist bei dem Zustande der offenbar absichtlich und mit vollem Bewußtsein getrübten und verschleierten Überlieferung, auf die wir angewiesen sind, völlig unerreichbar. Sie kommen auch an dieser Stelle kaum weiter in Betracht. Es genügt festzustellen, daß der Verfasser der Apokalypse dem Christentum mit durch die Verfolgung unter Domitian noch gewaltig gesteigertem Fanatismus ergeben ist. Aber sein Christentum ist ein sehr anderes als das der Urgemeinde in Palaestina und selbst als das, welches Paulus gepredigt hat: der geschichtliche Jesus, der schon bei diesem ganz hinter den mystischen Gottessohn zurücktritt, ist bei ihm völlig verdrängt durch den Weltenherrscher, der den Sturz der heidnischen Macht und das Gericht und damit die Strafe für das vergossene Blut bringen wird. Wenn der Apokalyptiker heftig gegen die Lehren der zahlreich emporschießenden Sekten eifert, die er für ketzerisch hält, so ist doch seine Schrift nur ein Beleg, wie rasch und wie gründlich sich das Christentum umgewandelt und in welchem Maße es fremde Elemente aufgenommen hat. In ihr treten, im Unterschied vom Johannesevangelium, die Anschauungen zutage, welche die Massen bewegten und der neuen Religion zuführten; und zugleich erhalten wir einen lebendigen Einblick in den Gärungsprozeß, aus dem die zahlreichen

barischer erscheint, so liegt das zum Teil wenigstens an dem Stoff und dem ganz andern Charakter der benutzten Vorlagen sowie der Anlehnung an die jüdischen Eschatologien.

Gestaltungen der Gnosis und der Montanismus hervorgegangen sind.

Über der Schrift und den Verkündungen der Propheten hat der Verfasser natürlich ebensogut wie seine zahlreichen jüdischen Vorgänger eifrig gebrütet und nach Deutungen gespäht. Aber dem echten Judentum steht er ganz fern. Für das irdische Jerusalem und das Schicksal der Juden hat er garkein Interesse; die heilige Stadt der Juden ist ihm vielmehr die πόλις ἡ μεγάλη, ἥτις καλεῖται πνευματικῶς — d. h. in der vom Geist eingegebenen Sprache der Apokalypse — Σόδομα καὶ Αἴγυπτος, ὅπου καὶ ὁ κύριος αὐτῶν ἐσταυρώθη (11, 8); daß sie in Wirklichkeit vollkommen zerstört ist, berücksichtigt er überhaupt nicht, sondern verkündet unbekümmert nach prophetischem Schema ihre zukünftige Zerstörung[1]). Die Juden sind für ihn eben so völlig abgetan wie für das Johannesevangelium; sein Interesse richtet sich ausschließlich auf das neue christliche Jerusalem, das er nach Ezechiels Vorbild schildert; zurzeit wird es noch im Himmel bewahrt, in der neuen Welt, nach der Vernichtung des Drachens, wird es auf die Erde herabsteigen (vgl. o. S. 334). Sein ganzer Haß und Rachedurst ist auf die irdische Weltmacht Rom gerichtet, aber nicht als die Feindin der Juden, die Jerusalem zerstört haben, sondern als die Verfolgerin der christlichen Heiligen.

---

[1]) Das schließt nicht aus, daß er einzelne von dort erhaltene Nachrichten verwendet hat. So wird Wellhausens Deutung von 11, 1 f. richtig sein (Analyse der Offenbarung Johannis, Abh. Gött. Ges. N.F. IX 4, 1907, S. 15): daß er den Tempel mit dem Altar und den an ihm Betenden messen soll, aber nicht den Vorhof, da dieser nebst der heiligen Stadt auf 42 Monate — die $3^1/_2$ Jahre Daniels — den Heiden übergeben wird, sei ein den Zeloten gegebenes Orakel aus der Zeit der Belagerung durch Titus, da diese glaubten, der Tempel werde nicht in die Hände der Feinde fallen (Jos. Bell. V 459, VI 98; noch am Schluß verkündet das ein ψευδοπροφήτης VI 285, VI 311. Dem gegenüber steht ἀναγεγραμμένον ἐν τοῖς λογίοις, ἁλώσεσθαι τὴν πόλιν καὶ τὸν ναόν, ἐπειδὰν τὸ ἱερὸν γένηται τετράγωνον; vgl. auch IV 388 = VI 109, wonach der Tempel zerstört werden wird, ὅταν ὁμοφύλου τις ἄρξῃ φόνου). Aber für den Apokalyptiker ist das nur ein Zug aus der bevorstehenden Endkatastrophe; eben weil hier die Überantwortung der Stadt an die Heiden verkündet wird, hat er das Stück aufgenommen. Ihm selbst sind „die welche sich für Juden ausgeben“ in Wirklichkeit „die Synagoge des Satans“ (2, 9. 3, 9). — Gleichartig sind die beiden Propheten c. 11, vgl. weiter u. S. 405, 1.

In den eschatologischen Gemälden, die der Verfasser aneinanderreiht und, im einzelnen unbeholfen genug, mit zahlreichen Dubletten und Wiederholungen, zu einer einheitlichen Geschichte des Weltendes zu verarbeiten gesucht hat, fließen die verschiedenartigsten Vorstellungen wirr durcheinander. So gibt die Apokalypse ein sehr anschauliches Bild des religiösen Synkretismus, der, sobald die Ausbreitung des Christentums beginnt, von unten her mächtig auch in dieses einströmt. Daß die Schilderung der Vernichtung der teuflischen Macht, der Auferstehung und der Neugestaltung der Welt c. 20, 1 bis 21, 1 in ihrem Grundstock rein parsisch ist, haben wir schon gesehn (o. S. 200 f.). Die von Boll[1]) nachgewiesene Benutzung der Lehre von den Elementen, aus denen der Mensch gebildet ist, ist oben S. 351 erwähnt. Wie stark die Apokalypse astrale Motive und astrologische Anschauungen und Mythen verwendet, hat er gleichfalls gezeigt, wenn auch manche seiner Kombinationen nicht haltbar sein dürften. Nur muß, gerade weil sie im übrigen durchaus die volkstümlichen primitiven Vorstellungen vom Himmelsbild und den Erscheinungen am Himmel teilt und weil die mystischen Zahlen 12 und vor allem 7[2]) in ihr dieselbe dominierende Rolle spielen wie in der Sternenkunde und Sternendeutung, um so stärker betont werden, daß sich in ihr von der eigentlichen Astrologie und dem Glauben an ein durch die Sterne festgelegtes und kundgegebenes Schicksal, das die Welt und den Menschen beherrscht, keine Spur findet; sie steht diesem Glauben eben so ablehnend gegenüber, wie das Judentum überhaupt, und ignoriert sie in derselben Weise wie z. B. auch der Poimandres, obwohl sie wie dieser die von ihr geschaffenen mythischen Erzählungen reichlich verwertet. — Daß im übrigen die biblischen Vorbilder ständig verwendet und nachgeahmt werden, so die Plagen der Aegypter und vor allem der Eschatologie bei Ezechiel und Daniel — ferner z. B. das Essen des himmlischen Offenbarungsbuchs durch den Propheten (Apokal. 10, 8 ff. = Ezech. 3, 1 ff.) — bedarf keiner Bemerkung.

Zu dem allen kommt nun im Zentrum des Buchs, in cp. 12,

[1]) Aus der Offenbarung Johannis (Στοιχεῖα Heft I) 1914.

[2]) Daneben tritt die Dreizahl stark hervor. Daß auch die Buchstabenmystik, die sie verwendet, dem allgemein verbreiteten Aberglauben der hellenistischen Welt angehört, haben Reitzenstein und Boll gleichfalls mit Recht betont.

ein echter Mythus. Ein Weib erscheint am Himmel, „bekleidet mit der Sonne, der Mond unter ihren Füßen, ein Kranz von zwölf Sternen auf ihrem Haupt“ — die Himmelskönigin. Sie liegt in Geburtswehen. Aber vor ihr steht ein furchtbarer roter Drache, um das Kind zu verschlingen, sobald es zur Welt kommt; „er hat sieben mit Diademen geschmückte Köpfe und zehn Hörner, und mit seinem Schweif fegt er die Sterne eines Drittels des Himmels hinweg und wirft sie auf die Erde“. Jedoch der Knabe, der zum Herrscher über alle Völker bestimmt ist, wird vor den Thron Gottes gerettet. Das Weib flieht in die Wüste, wo ihr für 1260 Tage ($3^1/_2$ Jahre) ein Aufenthalt von Gott bereitet ist. Am Himmel entbrennt jetzt der Krieg zwischen den Engeln unter Michaels Führung (Daniel 12,1) und dem Drachen (dem Satan oder dem ὄφις ἀρχαῖος, der Paradiesesschlange v. 9), und dieser wird mit seinen Engeln auf die Erde geworfen[1]). Hier verfolgt er das Weib. Dies erhält „die zwei Flügel des großen Adlers“ und fliegt in die Wüste[2]). Die Schlange speit einen großen Strom aus, der ihr den Weg versperren soll; aber die Erde kommt ihr zu Hilfe, öffnet sich und verschlingt ihn. Da wendet sich der Drache von ihr ab, „stellt sich auf den Meeressand“[3]) und bekämpft „die übrigen aus ihrem Samen (Gen. 3, 15), die Gottes Gebote befolgen und das Zeugnis Jesu haben“. Dieser Krieg wird dann im folgenden (c. 13 bis 18) ausführlich geschildert[4]); den Abschluß bildet die Auf-

[1]) Daran ist vom Verfasser ein himmlischer Siegesgesang angeknüpft, der zugleich die Aufrichtung des Reichs des Christus und die Not verkündet, die jetzt der Teufel, „da er weiß, daß er nur noch wenig Zeit hat“, über Erde und Meer bringen wird.

[2]) Das wird hier wiederholt, ebenso die $3^1/_2$ Jahre; v. 14 ist identisch mit v. 6. Der Schriftsteller ist der Aufgabe, die gleichzeitig nebeneinander verlaufenden Ereignisse richtig darzustellen, nicht Herr geworden. Offenbar bricht der Kampf am Himmel gleich nach der Geburt aus; in ihm wird das Kind gerettet, das Weib flieht auf den Adlersflügeln auf die Erde in die Wüste, und der Teufel setzt ihr nach. Sehr mit Unrecht hat man das Kapitel in zwei Parallelversionen (1—6 und 7—14) zerlegen wollen, und sich dadurch das Verständnis verschlossen; dagegen s. Boll S. 103 ff.

[3]) Diese ganz am Schluß stehende Angabe soll den Übergang zum folgenden bilden, daß aus dem Meer ein furchtbares Ungeheuer aufsteigt (wie Dan. 7).

[4]) Er dauert entsprechend der Angabe in cp. 12 42 Monate (13, 5), die natürlich vom Leser irgendwie in üblicher Weise auf längere Zeit-

richtung der Herrschaft des Weltenherrschers c. 19 und die Bezwingung und schließliche Vernichtung des Drachen (c. 20).

Daß die Versuche, die Entstehung dieser Erzählung aus historischen Vorgängen „zeitgeschichtlich" zu deuten, völlig verfehlt sind und zu ihrer Schilderung im krassesten Widerspruch stehn, ist vor einem Vierteljahrhundert von Gunkel[1]) so schlagend nachgewiesen worden, daß es unnötig ist, darauf zurückzukommen. Vielmehr liegt hier ein vollentwickelter Mythus vom Messias vor. Für den Verfasser ist dieser Messias natürlich in Jesus erschienen (v. 10. 17). Aber in Wirklichkeit hat der Mythus, den er nacherzählt, mit diesem garnichts gemein und steht zu dem geschichtlichen Jesus in schreiendem Widerspruch. Er hat ihn aufgenommen auf Grund des Postulats seines Glaubens, daß die in ihm enthaltene Verkündung sich in Jesus erfüllt habe und weiter erfüllen müsse; aber er zeigt dadurch zugleich, wie fern ihm der historische Jesus steht und wie der Weltheiland Christus, an den er glaubt, eine rein mythische Gestalt ist, auf die lediglich der Name Jesus übertragen ist.

Es gilt, Entstehung und Sinn dieses Mythus zu erklären.

---

perioden gedeutet werden müssen. Derselbe Zeitraum von 1260 Tagen erscheint auch schon 11, 3 bei den beiden in Jerusalem auftretenden Zeugen. Alle diese Eschatologien sind eben an die Angaben Daniels gebunden und müssen suchen, irgendwie mit ihnen auszukommen.

[1]) Schöpfung und Chaos, 1895, S. 171 ff.; sodann, mehrfach ergänzt und verbessert, in seiner Schrift: Zum religionsgesch. Verständnis des Neuen Test. 1903, S. 54 ff. Ihm ist vor allem Bousset in seinem Kommentar 1906 gefolgt, der hier wie sonst das Verständnis wesentlich gefördert hat. Es ist unbegreiflich und geradezu tragisch, daß Wellhausen (Zur apokalypt. Literatur, Skizzen und Vorarb. VI 1899, 215 ff. und in seiner Analyse der Offenb. Joh. [o. S. 381, 1]) zu der alten Deutungsweise zurückgekehrt ist und sie in einer Weise variiert hat, die zu den gewaltigen Phantasien des Kapitels in bizarrem Kontrast steht: die Himmelsgöttin, die in die Wüste flieht und hier vor dem Drachen gerettet wird, soll eine Allegorie für die frommen Schriftgelehrten und Pharisaeer sein, die bei der Belagerung Jerusalems vor den Zeloten rechtzeitig aus der Stadt flüchteten! Mit Recht hat Boll scharf gegen ihn polemisiert. Wellhausens Verhalten erklärt sich nur aus seiner tiefgewurzelten eigenwilligen Abneigung, auf Anschauungen einzugehn, die er nicht selbst gewonnen hatte. Das hat ihn hier wie sonst oft, trotz all seines Scharfsinns und seiner glänzenden und bahnbrechenden Leistungen, um die Gewinnung eines haltbaren Ergebnisses gebracht und auf Irrwege geführt, auf denen er dann mit hartnäckiger Zähigkeit beharrte.

Gunkels Annahme, es sei einfach ein, im einzelnen recht problematischer, babylonischer Chaosmythus übernommen und auf die Endzeit übertragen, führt ebensowenig zum Ziel, wie Dieterichs Ableitung von der Geburt Apollos[1]) (und der ephesischen Artemis) oder die Heranziehung der aegyptischen Mythen von Hathôr oder Isis und dem Horusknaben durch Bousset und Boll, oder die persischer und sonstiger Mythen. Daß die Erzählung, so wie sie vorliegt, am Himmel spielt, hat Boll erwiesen und dadurch das Verständnis ganz wesentlich gefördert. Die Frau am Himmel ist das Sternbild der Jungfrau, geschmückt mit dem Diadem aus den zwölf Sternen des Tierkreises; ihr gegenüber „steht der Drache", das Sternbild der Hydra (auch δράκων genannt), das sich unter der Jungfrau durch den Raum von vier Zeichen des Tierkreises hinzieht, vom Krebs bis zur Wage; daher fegt sein Schweif ein Drittel der Sterne vom Himmel. Auch die sieben mit Diademen geschmückten Köpfe und zehn Hörner des Drachen weist Boll in den Sternbildern des Raben und des Bechers nach, die über der Mitte der Hydra stehn, der Jungfrau gerade gegenüber. Die „Flügel des großen Adlers", die diese erhält, sind natürlich diesem Sternbild entlehnt.

Aber mit dem Nachweis, daß das astronomische Weltbild zugrunde liegt — das der Verfasser dann durch Einfügung biblischer Wendungen ausgestaltet hat[2]) —, ist der Mythus noch keineswegs erklärt. Vielmehr hat derselbe eine lange Entwicklung durchgemacht, vor Aufnahme dieser der Sternenwelt entnommenen Züge und nachher, ehe er die Gestalt erhielt, in der er in der Apokalypse vorliegt.

Den Ausgangspunkt bildet der in zahlreichen Religionen vorliegende Glaube, daß das wiedererwachende Leben der Vegetation im Frühjahr das Werk einer Gottheit ist, die im Frühjahr geboren wird und rasch zu voller Kraft heranwächst. Aber die feindlichen Mächte stellen dem Gotte nach; sie wollen ihn nicht zur Welt kommen lassen oder gleich nach der Geburt verschlingen und vernichten. So ist es die Aufgabe des Menschen, das heranwachsende

[1]) Abraxas 117 ff.

[2]) In v. 2 ff. γυνὴ ... κράζει ὠδίνουσα καὶ βασανιζομένη τεκεῖν ... καὶ ἔτεκεν υἱὸν ἄρσεν ... καὶ ἔφυγεν εἰς τὴν ἔρημον ist Jesaja 66, 7 über Zion benutzt: πρὶν τὴν ὠδίνουσαν τεκεῖν, πρὶν ἐλθεῖν τὸν πόνον τῶν ὠδίνων, ἐξέφυγεν καὶ ἔτεκεν ἄρσεν. Andere Parallelen sind im Text schon angeführt.

Kind zu schirmen und durch Waffentänze, Opfer und Zauber die bösen Dämonen abzuwehren. Ganz beherrscht von diesen Anschauungen ist die kleinasiatische und kretische Religion, aus der dann die Griechen den Mythus von der Geburt des Zeus übernommen haben; aber den Sagen von Apollo und Artemis — speziell der ephesischen[1]) — und weiter von Dionysos, Herakles u. a. liegen sie ebenso zugrunde, desgleichen dem Tammuz-Adoniskult und der aegyptischen Kultsage vom jungen Horus, in anderer Auffassung, mit Hereinziehung der Nilüberschwemmung, auch der von Osiris. Vielfach wird erzählt, daß der junge Gott zunächst entrückt und verborgen wird, bis er herangewachsen ist; das Gegenstück bildet dann der Mythus von seinem Tod (oder, wie bei Apollo, von seiner Entrückung) in der dörrenden Sonnenglut des Sommers.

Was ehemals als lebendige Wirklichkeit empfunden ward, wird dann weiter geübt als überkommener Kultbrauch, für dessen Sinn das Verständnis entschwindet. So setzt sich das Naturfest um in ein Erinnerungsfest an Vorgänge der Urzeit, als die Gottheit zur Welt kam; die ursprüngliche Anschauung in eine heilige Geschichte, einen Mythus, der die Bräuche erklären soll. Und jetzt entwickelt sich dieser Mythus nach seinen eigenen Bedürfnissen weiter; neue Motive werden aufgesucht, fremde Elemente hineingezogen. Sehr verbreitet ist die Erzählung, daß der bisherige Weltherrscher voraus weiß, daß das neugeborene Kind ihn vom Thron stürzen soll, und daher versucht, es rechtzeitig zu vernichten, aber daran gehindert wird und so sein Geschick selbst herbeiführt und rechtfertigt. Dadurch entsteht eine interessante Geschichte oder Sage[2]), die sich von ihrer kultischen Grundlage völlig loslösen und (wie z. B. bei

[1]) Hier lag die Stätte der Geburt und des Geburtsfestes am Fluß Kenchrios, mit der Felsgrotte und dem Ölbaum, unter dem die Mutter nach den Wehen ausruhte; auf dem Berge Solmissos dahinter wehrten die Kureten die feindliche Göttin Hera ab und verbargen ihr die Geburt (Strabo XIV 1, 20). Die Erzählung ist nach der von Apollos Geburt gestaltet, hat aber natürlich mit dieser ursprünglich garnichts zu tun und hat auch immer ein selbständiges Leben bewahrt.

[2]) Neben der Göttersage steht parallel die Sage von einem irdischen Herrscher, der in derselben Weise durch einen im verborgenen aufwachsenden Helden, den er vergeblich umzubringen gesucht hat, gestürzt und getötet wird, eine Sage, die im Matthaeusevangelium auch auf Jesus übertragen ist, s. Bd. I 57 f.

den Griechen seit alters die Heraklessage) weithin von einem Stamm zum andern wandern kann, in Gebiete, denen die betreffende Gottheit völlig fremd ist, und die dann hier vielleicht auf ganz andre Gottheiten übertragen wird.

Diese Sage bildet nun auch die Grundlage des Christusmythus der Apokalypse. Sehr mit Recht hat Dieterich auf eine der späteren Versionen des Apollomythus hingewiesen, nach der nicht sowohl die Eifersucht der Hera (wenn sie auch daneben genannt wird) als vielmehr der Drache Python, der ursprüngliche Besitzer des delphischen Orakels, der Verfolger der Leto ist; er weiß, daß ihr Sohn ihn verdrängen wird, und will daher seine Geburt unmöglich machen. Aber Poseidon nimmt sie im Meer auf und bereitet ihr auf dem Felsen von Delos, wo Python sie nicht finden kann, die Stätte der Geburt; und der göttliche Knabe zieht dann am vierten Tage aus und erschießt den Drachen mit seinen Pfeilen[1]). Aber es ist nicht zu vergessen, daß dabei ganz verschiedene Dinge, die ursprünglich nichts miteinander zu tun haben, die Geburtssage und der Drachenkampf, künstlich kombiniert sind und daß diese Version keineswegs allgemein herrschend geworden ist. Sie ist eine der Variationen der Sage, an die in einzelnen Zügen die Version der Apokalypse stark anklingt; aber die Grundlage, auf der diese erwachsen ist, ist viel breiter, und es führt nur auf Irrwege, wenn man sie von irgend einer einzelnen dieser Varianten ableiten will.

Zunächst ist auch hier die Erzählung von dem Weibe, das einen Weltenherrscher gebären soll, und dem Drachen, der diesem nachstellt und auflauert, aber durch ein Wunder um seine Beute betrogen wird und dann seinem Schicksal nicht entgeht, lediglich eine interessante Geschichte, die losgelöst vom Kultus und von allen sakralen Namen weitererzählt wird. Aber sie setzt sich, wie so viele gleichartige Erzählungen, um in eine geheimnisvolle Überlieferung über das, was kommen und das Geschick der Welt umgestalten wird. Je unbefriedigender die Gegenwart ist, desto mehr tritt in allen Religionen unter dem Druck des Elends, das auf der Welt liegt, die Frage der Erlösung, der Herstellung einer besseren, seligen Ordnung in den Vordergrund; und diese Ausgestaltung der Endzeit entnimmt, wie das Gunkel ausgeführt hat, ihre Vorstellungen

[1]) Hygin. fab. 140. Macrob. I 17, 52 u. a.; Robert-Preller, Gr. Mythol. I 239, 1.

aus den Überlieferungen über die Urzeit und die damaligen Götterkämpfe, die eben die richtige Weltordnung noch nicht herbeigeführt haben, mithin noch nicht zum Abschluß gelangt sind. Und hier setzen nun die astrologischen Anschauungen ein, die sich inzwischen in der hellenistischen Welt überall hin verbreitet haben und seit dem Beginn der Kaiserzeit auch die Gebildeten, mit wenig Ausnahmen, und die Regierung sich unterworfen haben. Da steht ja das Weib, die Jungfrau und Himmelskönigin, die Beherrscherin des Tierkreises, der Sonne und Mond dienstbar werden, wenn sie in ihr Zeichen eintreten, aufgerichtet am Himmel, und zu ihren Füßen lauert lang hingestreckt der furchtbare Drache, der seine Häupter gierig gegen sie erhebt, bereit das Kind zu verschlingen, das sie zur Welt bringen will. Aber das Kind wird gerettet und auf seinen Himmelsthron gesetzt werden, und dann wird der Entscheidungskampf entbrennen, der dann natürlich vom Himmel auf die Erde hinübergreift. Auch das Weib muß auf die Erde flüchten, die beiden Flügel des großen Adlers werden ihr gegeben, die sie in die Wüste tragen sollen; wenn alle die Mächte, die jetzt noch ruhig am Himmel stehn, in Bewegung und Aufruhr geraten, können auch die Attribute eines Sternbildes auf ein anderes übertragen werden.

In dieser Gestalt ist die Erzählung dann von den Juden der kleinasiatischen Diaspora oder den Judenchristen übernommen und auf den von ihnen erwarteten Messias, den Weltheiland, übertragen worden. Der vielverhandelten Frage, ob das Kapitel seinem Ursprung nach jüdisch oder christlich sei, kommt an sich nur untergeordnete Bedeutung zu; denn dem orthodoxen Christentum stehn seine Anschauungen eben so fern wie dem orthodoxen Judentum; es hat ganz fremdartige Züge aus der heidnischen Tradition übernommen und gewaltsam in das Messiasbild hineingetragen. Das kann ein jüdischer Proselyt ebensogut getan haben wie ein zum Christentum bekehrter Jude. Indessen ist evident, daß der Apokalyptiker Johannes einen bereits in fester Form gestalteten Text aufgenommen und, durch Einfügung des himmlischen Jubelrufs v. 10—12 und der Deutung des „Samens des Weibes“ auf die Bekenner Jesu in v. 17, notdürftig dem Christentum angepaßt hat. Danach kann kaum ein Zweifel sein, daß seine Vorlage jüdischen Ursprungs ist.

Im übrigen steht er der Erzählung meist ratlos gegenüber. Sie

hat ihn angezogen und ist ihm eine geheimnisvolle Offenbarung; daher hat er sie nicht übergehn mögen. Aber wer sie geschaut hat, vermag er nicht zu sagen (sie beginnt καὶ σημεῖον μέγα ὤφθη ἐν τῷ οὐρανῷ, nicht καὶ εἶδον, wie alle andern Visionen); und sie unterbricht den Zusammenhang, in den er sie ziemlich unorganisch, ohne irgendeine Verknüpfung mit dem Vorhergehenden, eingeschoben hat, als Einleitung zu der Schilderung des Römerreichs in cp. 13 als des Reichs, durch das der Drache seine Herrschaft auf Erden aufrichtet. Sollte er indessen z. B. sagen, wie denn das Weib und ihr gegenwärtiger Aufenthalt in der Wüste zu deuten wäre, so würde er in die größte Verlegenheit geraten; er würde sich wohl damit behelfen, daß das eben ein Mysterium sei. So gut es gehn mochte, hat er die Erzählung auf den Christus Jesus gedeutet. Dieser ist gegenwärtig im Himmel und wird von dort als der Weltenrichter kommen; seine Wirksamkeit auf Erden dagegen und seinen Tod (der dem Tod oder der Entrückung des Naturgottes in dem ursprünglichen Kultmythus entspricht) übergeht er völlig, da dafür in der ausgeprägten Erzählung kein Platz ist; hätte er diese selbst geschaffen oder frei überarbeitet, so würde er dafür Raum geschaffen haben. Statt dessen begnügt er sich, die gegenwärtige Bedrängnis der Christen durch den auf Erden noch fortdauernden Kampf des Drachen gegen den Samen des Weibes (nicht gegen Christus selbst) zu erklären. Aber vom Himmel ist der Drache gestürzt, und damit der Triumph Gottes und seines Messias entschieden — hier, wo er in dem Jubelruf der „Stimme im Himmel" v. 10 ff. selbst redet, ist Jesus nicht mehr das himmlische Kind, wie im Mythus, sondern, nach seinem ständigen Sprachgebrauch, das Opferlamm, das durch seinen Opfertod und das Zeugnis der sich zum Tode hingebenden gläubigen Märtyrer den Sieg erfochten hat (v. 11). Über die Erde freilich kommt eben durch die Verjagung des Teufels — hier setzt er statt des Drachen gleich die Deutung ein — aus dem Himmel doppelte Not; aber „er weiß, daß er nur noch wenig Zeit zur Verfügung hat" (v. 12) — die $3^1/_2$ Zeiten Daniels, nach denen das Gericht folgt.

Als Abschluß des Mythus fehlt denn auch die Hochzeit des neuen Weltenherrschers nicht, wie bei Zeus und Hera oder bei der Göttermutter und Attis und in so manchen ähnlichen Gestalten — und wie in der Parodie in Aristophanes' Vögeln, wo der schlaue Athener,

der das Vogelreich gegründet und die Götter besiegt hat, die Basileia heimführt. Nach der Niederwerfung Roms[1]) erschallt 19, 6 ff. die Stimme der Menge (ἤκουσα ὡς φωνὴν ὄχλου πολλοῦ): „Halleluja, weil unser Gott der Herr, der Allherrscher, vom Königtum Besitz ergriffen hat (ἐβασίλευσεν). Wir wollen uns freuen und jubeln, und ihm den Preis geben, weil die Hochzeit des Lamms gekommen ist und sein Weib sich bereit gemacht (geschmückt) hat und ihr gegeben ist, sich mit strahlendem reinen Linnen zu kleiden (denn das Linnen sind die Rechttaten der Heiligen)." Der Verfasser fügt hinzu: „er (der Engel) sagte mir: schreib: Selig die zum Hochzeitsmahl des Lamms Geladenen." Er denkt dabei offenbar an die Gleichnisse der Evangelien, die er natürlich kennt, in denen Jesus die Zeit des Messias und sein Verhältnis zum kommenden Gottesreich mit der Hochzeitsfeier vergleicht; und 21, 9. 22, 17 ist das himmlische Jerusalem die Braut Jesu, wie im Epheserbrief 5, 24 ff. die Kirche als das Eheweib Christi bezeichnet wird. Indessen für eine Allegorie dieser Art sind die Worte 19, 7 f. viel zu realistisch; auch sie übertragen vielmehr einen Zug des ursprünglichen Mythus, der die wirkliche Hochzeit schildert, auf den Messias. Die Ausführung hat der Verfasser dann weggeschnitten und durch seine symbolische Deutung ersetzt.

Die Schlußkatastrophe wird dann, wie schon erwähnt (o. S. 200), nach den biblischen Überlieferungen und den mit diesen verknüpften parsischen Anschauungen geschildert, in die er biblische Zitate und die christlichen Märtyrer (20, 4) eingefügt hat.

Neben diesen Schilderungen steht dann, sie fortwährend durchkreuzend, eine ganz andere Auffassung des Messias: er ist das Opferlamm, „das durch sein Blut Menschen aus jedem Stamm, Sprache, Gemeinde und Volk für Gott erkauft hat, und sie unserem Gott zu einem Königreich (d. h. zur Bevölkerung seines Reichs) und zu Priestern gemacht hat; und sie sollen auf der Erde die Königsherrschaft ausüben" (5, 9 f., vgl. 7, 9. 12, 11); in dem Blut

[1]) Korrekt müßte die Bezwingung des Drachen und seiner Genossen durch den Himmelskönig vor 19, 11 ff. vorangehn. Der Verfasser hat das umgestellt, weil er das abschließende Weltgericht mit der Neugestaltung der Welt verbinden will. Auch ist es ja zulässig, daß, wo der Sieg gesichert ist und unmittelbar bevorsteht, die darauf folgende Hochzeit schon in Aussicht genommen und vorbereitet wird.

des Lamms sind sie, speziell die Märtyrer, oder vielmehr ihre Kleider weiß gewaschen, und jetzt werden sie von ihm geweidet und belohnt, zu den Quellen des Lebenswassers geführt und ihre Tränen getrocknet (7, 14 ff.). Das ist die spezifisch christliche Anschauung, die Deutung des Kreuzestodes Jesu als eines Opfertodes für die Menschheit; deutlich ist auf das Abendmahl Bezug genommen, das im Weinkelch gegebene „Blut des neuen Bundes, das vergossen ist für viele". Im Johannesevangelium ist derselbe Gedanke weiter ausgeführt in Jesu Reden über das Fleisch und Blut des Menschensohns, das das ewige Leben gewährt und die dauernde lebenschaffende Verbindung zwischen ihm und den es Genießenden schafft (6, 53 ff.), und über das Wasser, das dem, der es trinkt, „zu einem sprudelnden Born ewigen Lebenswassers wird" (4, 14)[1]).

Jüdische Anschauungen dagegen sind in dieser Vorstellung nicht enthalten. Jede Beziehung auf den Knecht Jahwes Jes. 53 fehlt, so nahe sie an sich liegen könnte[2]); und ebensowenig hat das „Lamm" mit dem Passahmahl zu tun, auf das es von den Erklärern in der Regel bezogen wird; wenn der Verfasser Jesus als das Passahopfer hätte auffassen wollen, wie Paulus (Kor. I 5, 7), so hätte er es gesagt. Auch wird ἄρνος und ἀρνίον in der griechischen Bibel niemals zur Bezeichnung des Opfertiers beim Passahmahl gebraucht, und ἀρνίον findet sich überhaupt in LXX nur ganz selten[3]); im Neuen Testament kommt es lediglich in der Apokalypse vor[4]).

---

[1]) Vgl. Bd. I S. 180 f.

[2]) Jes. 53, 7 (eine Stelle, die Act. 8, 32 von Philippus auf Jesus gedeutet wird) heißt es bei seinem Tode καὶ αὐτὸς διὰ τὸ κεκακῶσθαι οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα· ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη, καὶ ὡς ἀμνὸς ἐναντίον τοῦ κείροντος αὐτὸν ἄφωνος, οὕτως οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα αὐτοῦ. Weder ἀρνίον ist gesagt, noch ist von dem Blut die Rede; mit dem Scherer ist ein der Apokalypse ganz fern liegendes Bild verwendet. — ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου sagt bekanntlich das Johannesev. 1, 29. 36.

[3]) In Betracht kommt nur Jerem. 11, 19, wo der Prophet von sich sagt (als die Leute von Anatôt gegen ihn auftreten): ἐγὼ δὲ ὡς ἀρνίον ἄκακον ἀγόμενον τοῦ θύεσθαι οὐκ ἔγνων (nämlich τὰ ἐπιτηδεύματα αὐτῶν) Sonst findet sich ἀρνίον noch Jer. 27, 45. Ps. 113, 4.

[4]) Außerdem findet sich ἀρνίον nur noch in dem Nachtrag des Johannesevang. 21, 15 in dem Wort βόσκε τὰ ἀρνία μου, wofür nachher v. 16 f. προβάτια steht. Die in der Apokalypse zugrunde liegende Anschauung kehrt wieder im ersten Petrusbrief 1, 19: „ihr seid losgekauft τιμίῳ αἵματι ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου Χριστοῦ, προεγνωσμένου μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου

Es ist für diese das gewöhnliche Opfertier, das sich durch seine Reinheit und seine duldende Hingabe ganz besonders zum Symbol für den Opfertod Jesu eignete.

Denn hier liegt wirklich ein Symbol, eine Allegorie vor. Die Stellen, an denen von ihm die Rede ist, lassen den fundamentalen Unterschied zwischen einem solchen Symbol und einem selbständigen, plastisch gestalteten Mythus oder einer daraus erwachsenen Erzählung besonders deutlich erkennen. Zum Lohn für seine Hingabe erhält das Lamm, „der Löwe aus dem Stamme Juda, die Wurzel Davids" nach seinem „Siege" (ἰδοὺ ἐνίκησεν ὁ λέων κτλ. 5,5), d. i. nach seinem irdischen Tode, durch den es die Welt überwunden hat, „Gewalt, Reichtum, Weisheit, Kraft, Ehre, Ruhm und Segen" (v. 12. 13); es darf das Schicksalsbuch aus der Rechten des thronenden Gottes nehmen (5, 7) und durch Öffnung seiner sieben Siegel das Weltgericht herbeiführen. Das Lamm steht vor ihm „als wie geschlachtet, und hat 7 Hörner und 7 Augen", die als „die 7 Geister Gottes, die auf die ganze Erde ausgesandt sind" (v. 6, wie 4, 5), gedeutet werden. Das ist ein am Schreibtisch gemachtes, gänzlich unanschauliches Bild: die Hörner und Augen sind aus den parallelen Schilderungen bei Daniel und in der Apokalypse selbst entnommen, um seine Macht zu bezeichnen, aber daß das todwunde Lamm zugleich der grimme Weltenrichter ist (6, 16) und das Buch in die Hand nimmt und die Siegel öffnet, ist realistisch garnicht vorstellbar und zeigt, daß es sich auch für den Verfasser lediglich um eine Allegorie handelt, die der Leser deuten soll. Wie ganz anders ist nachher die Schilderung des Bräutigams, der zum Entscheidungskampf hoch zu Roß aus dem Himmel hervorreitet, mit flammenden Augen, viele Diademe auf dem Haupt (19, 11 f.): da gelangt eben der alte Göttermythus wieder zu Wort. Aber der Verfasser entstellt ihn durch das blutgetränkte Gewand (v. 13) und das aus seinem Munde hervorgehende scharfe Schwert, mit dem er die Heiden schlägt (v. 15)[1]), d. i. das die Welt besiegende

(vgl. Apokal. 13, 8), φανερωθέντος δὲ ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων δι' ὑμᾶς τοὺς δι' αὐτοῦ πιστοὺς εἰς θεόν. Aber auch hier ist nicht ἀρνίον sondern ἀμνός gebraucht, und was hier als Gleichnis verwendet ist, versucht die Apokalypse als ausgeführtes Bild anschaulich zu machen.

[1]) Das gleiche wird 1, 16 von dem ὅμοιος υἱὸς ἀνθρώπου, 2, 19 (vgl. v. 12) von einem der Engel ausgesagt.

Wort der evangelischen Predigt. Das hat der Apokalyptiker eingeschoben, um den Mythus christlich zu gestalten: da tritt dann sofort wieder die Allegorie und damit die Unanschaulichkeit hervor[1]). —

So ist die Apokalypse ein interessantes Dokument dafür, was alles in der Peripherie des Judentums möglich war und in welchem Umfang hier fremde Elemente Eingang finden und durch die Bearbeitung notdürftig judaisiert oder christianisiert werden konnten. Aber eben darum ist sie für die Anschauungen des echten Judentums ebensowenig verwendbar wie etwa die jüdischen Zaubertexte, die aus Aegypten auf uns gekommen sind.

Die Essaeer

Auch bei den palaestinensischen Juden freilich hat es an Sonderbildungen so wenig gefehlt wie an Wundertätern und Propheten der verschiedensten Art. In erster Linie kommt hierfür der Orden der Essaeer in Betracht.

Die Essaeer oder Essener[2]) werden von Josephus als eine dritte

[1]) Daher kann ich Boll weder in der Deutung des gehörnten Lamms auf das Sternbild des Widders (S. 45; aber ἀρνίον ist eben nicht κριός) noch in der des Schwertes auf einen Kometen (S. 55) zustimmen; vielmehr scheint mir die Allegorie und damit die Erfindung dieser Züge durch den Verfasser selbst ganz deutlich zu sein. 1, 13 ff., wo das „Menschenkind" geschildert wird, also die Allegorie mit dem Lamm aufgegeben ist, werden denn auch dieselben Züge in anderer Weise verwendet: seine Augen sind wie Feuerflamme, seine Füße wie geschmiedetes Erz, seine Stimme wie der Schwall vieler Wasser, in der Rechten hat er sieben Sterne, aus seinem Munde geht ein zweischneidiges scharfes Schwert hervor, sein Aussehn ist wie der hellste Sonnenglanz. Dazu werden dann noch die Züge des Uralten aus Daniel auf ihn übertragen. Auch hier ist die Phantasie des Apokalyptikers ganz unanschaulich.

[2]) Philo schreibt durchweg Ἐσσαῖοι, Josephus meist Ἐσσηνοί, Plinius *Esseni*. Ersteres entspricht den Namensbildungen der übrigen Sekten, letzteres ist nach dem üblichen Schema der Ethnika gebildet (bei denen indessen Bildungen auf -αιος gleichfalls oft genug vorkommen); die beiden Formen verhalten sich zueinander wie Ναζωραῖοι *Nazaraei* und Ναζαρηνοί *Nazareni*. Eine sichere Deutung des Namens gibt es nicht; vorherrschend ist jetzt die Ableitung vom aram. *chasaija* „fromm", dem die Übersetzung durch ὅσιοι bei Philo entspricht. Mittwoch, Z. Assyr. XVII 1902, 75 ff. erklärt sie als חשאים *chaššaîm* „die Schweigenden" und zieht zwei Stellen der Mišna heran, nach denen es im Tempel eine „Kam-

jüdische Philosophenschule (αἵρεσις) neben den Saddukaeern und Pharisaeern bezeichnet, wobei er ihre verschiedene Stellung zu dem Problem der Willensfreiheit und der Prädestination (der εἱμαρμένη) in den Vordergrund stellt: die Saddukaeer leugnen die letztere, die Essaeer erkennen sie als absolut maßgebend an, die Pharisaeer nehmen eine Mittelstellung ein. Das ist theoretisch ganz zutreffend; und wenn bei den jüdischen Schulen die Interpretation des Gesetzes und die richtige religiöse Lebensführung durchaus das entscheidende ist und die „philosophischen" Spekulationen für diese nur eine theoretische Grundlage schaffen sollen, so ist nicht zu übersehn, daß auch die Philosophenschulen des Hellenismus und der Kaiserzeit mit dem Dominieren der praktischen Ethik immer mehr einen religiös-theologischen Charakter angenommen haben, Stoa und Kynismus so gut wie der Neupythagoreismus; und auch bei den Epikureern und den Skeptikern der Akademie ist der Dogmatismus und die Annahme eines festen, von dem Schulhaupt geschaffenen Lehrsystems das maßgebende, nicht mehr die freie philosophische Forschung. Um so wichtiger ist, daß Josephus die Essaeer mit den beiden andern Schulen auf die gleiche Linie stellt und daß er angibt, daß er von seinem sechzehnten Jahre an alle drei eifrig studiert habe, bis er sich mit 19 Jahren für die Pharisaeer entschied. Daraus ergibt sich, daß die Essaeer nicht eine ketzerische Sekte gewesen sind wie etwa die Samaritaner, sondern ebensogut orthodoxe Juden waren wie die beiden andern, trotz aller Differenzen in Einzelheiten und aller gegenseitigen Verketzerung. Die drei Schulen stehn zueinander etwa wie die Schulen der Scholastik oder wie die vier orthodoxen Rechtssysteme des Islâms.

Im übrigen aber sind die Essaeer doch etwas wesentlich anderes als die Saddukaeer und Pharisaeer: sie sind nicht nur eine organisierte Schule wie diese, sondern ein wirklicher Mönchsorden. Die Novizen haben eine dreijährige Prüfungszeit durchzumachen und dann bei der Aufnahme einen schweren Eid (ὅρκους φρικώδεις) zu leisten, der sie zu peinlicher Befolgung der Satzungen und zu

---

mer der Chaššaîm" gab, in die man die Gaben verschwiegen legen konnte (vgl. Matth. 6, 2 ff.) und aus der die Armen „verschwiegen" ihre Nahrung beziehn konnten; das sei eine Umdeutung, ursprünglich sei es eine „Essaeerkammer" gewesen. Diese Erklärung ist recht ansprechend; nach Jos. Arch. XVIII 19 schicken sie ja ἀναθήματα in den Tempel.

striktem Gehorsam gegen die Oberen verpflichtet. Wer sich dagegen vergeht, wird exkommuniziert und damit aus aller menschlichen Gemeinschaft ausgestoßen[1]). Der charakteristischste Zug des Ordens aber, durch den sie weit über die Therapeuten hinausgehn, ist die Verwerfung der Ehe und die Ausschließung der Frauen. So schildert sie Plinius, offenbar auf Grund eigener Anschauung aus dem jüdischen Kriege, als ein „von allen anderen Völkern des Erdballs verschiedenes wunderbares Volk". Sie hausen in dem öden Gebirgslande von Juda oberhalb des Toten Meers, nördlich von Engada (Engadi) und Masada. „Hier leben sie ohne irgend eine Frau, allem Geschlechtsverkehr entsagend, ohne Geld, als Genossen der Palmen. Täglich erneuert sich immer wieder die Menge der Hinzukommenden, da reichlich zuströmen, wenn Leben und Schicksalsschwankungen ermattet ihrer Lebensform zuführen. So ist durch Jahrtausende, so wunderbar das klingt, ein Volk von ewigem Bestand, in dem niemand geboren wird; so fruchtbar wirkt für sie der Lebensüberdruß anderer."[2])

Daß Plinius das Alter der Sekte oder des „Volks" weitaus überschätzt, bedarf keiner Bemerkung. Entstanden sein wird der Orden gegen Ende des zweiten Jahrhunderts, in den Wirren unter Johannes Hyrkanos; erwähnt wird ein Essaeer — Judas, der, wie sie alle, Prophetengabe besitzt — zuerst im Jahre 103 unter Aristobul[3]). Gestiftet sein muß er, wie alle derartigen Orden und wie z. B. die Gemeinde des neuen Bundes der Damaskusschrift, von einer Einzelpersönlichkeit, einem Propheten, der die in den heiligen Schriften enthaltenen Lehren und Offenbarungen verkündete und die Ordenssatzungen feststellte; aber sein Name ist verschollen. Mit Unrecht hat man dagegen Plinius' Angabe über ihre Wohnsitze bezweifelt oder eine spätere Auswanderung, etwa erst in der Zeit des Auf-

[1]) Jos. Bell. II 137—144.

[2]) Plin. V 73. Die Schilderung ist, wie alle ähnlichen Stellen bei Plinius und sonst so vielfach in der lateinischen Literatur der Kaiserzeit, durchaus beherrscht von der matten Resignation, die die Übersättigung und das Gefühl des Alterns der Kultur erzeugt hat. — Die sonstigen Quellen für die Essaeer sind bekanntlich Philo, quod omnis probus liber sit 75 ff. und die bei Eusebius praep. ev. VIII 11 erhaltene Schilderung aus seiner ὑπὲρ Ἰουδαίων ἀπολογία, sowie Josephus Bell. II 120 ff. Arch. XIII 172. XV 371. XVIII 18 ff.

[3]) Jos. Ant. XIII 311.

stands gegen Rom, angenommen, da Philo und Josephus angeben, daß sie in vielen Ortschaften Judaeas zu finden seien[1]). Das gilt ebenso von den Therapeuten und von zahlreichen mohammedanischen Orden, deren Anhänger weithin verbreitet sind und die doch einen festen Mittelpunkt haben. Auch sagt Philo selbst im Widerspruch damit, daß sie die Städte verlassen, um sich dem dortigen wüsten Treiben zu entziehn, und in Dörfern wohnen, wo sie das Feld bestellen und friedliche Handwerke betreiben, mit vollem Kommunismus, ohne Geld und ohne Privateigentum[2]); das verlangt aber eine geschlossene Ansiedlung.

Das Zurückziehn aus der Kulturwelt in die Wüste beruht auf den altisraelitischen Traditionen und dem immer wieder hervorbrechenden nomadischen Ideal; es kehrt dann bei den christlichen Mönchen und Eremiten wieder und hat seine Analogie in dem Zurückziehn der Brahmanen in die Einsamkeit der Wälder. Ebenso tritt z. B. der Täufer Johannes in der Wüste auf. Ein Gegenbild zu diesem ist der Eremit Bannûs, zu dem Josephus drei Jahre in die Lehre gegangen ist: „er lebte in der Wüste, nahm seine Kleidung von den Bäumen, seine Nahrung aus dem spontan von der Natur Gebotenen, und wusch sich bei Tag und bei Nacht häufig mit Wasser, um die Reinheit zu gewinnen“[3]). In ihm ist das Essaeertum in derselben Weise gesteigert wie das Mönchtum in den Einsiedlern und den Säulenheiligen.

Die Gesamtzahl der Essaeer wird von Philo wie von Josephus auf über 4000 angegeben[4]); dem stehn bei diesem 6000 Pharisaeer gegenüber. Die Triebfedern, aus denen die Weltflucht und die Askese erwächst, bedürfen keiner weiteren Erörterung. Die gesamte rechtliche und soziale Ordnung der Kulturwelt ist verderbt und führt ab von Gott und von dem gottgewollten naturgemäßen Leben. Alles was an die Welt fesselt, wird als diesem widersprechend verworfen, jedes Privateigentum und vollends die Sklaverei, das

---

[1]) Philo bei Euseb. praep. ev. VIII 11, 1 οἰκοῦσι δὲ πολλὰς μὲν πόλεις τῆς Ἰουδαίας, πολλὰς δὲ κώμας καὶ μεγάλους καὶ πολυανθρώπους ὁμίλους. Jos. Bell. II 124 μία δ'οὐκ ἔστιν αὐτῶν πόλις, ἀλλ' ἐν ἑκάστῃ μετοικοῦσιν πολλοί.

[2]) quod omn. prob. liber 76 οὗτοι τὸ μὲν πρῶτον κωμηδὸν οἰκοῦσι τὰς πόλεις ἐκτρεπόμενοι κτλ.

[3]) Vita 11.

[4]) Philo l. c. 75. Jos. Arch. XVIII 20.

Geld und aller Handel, die Ehe und die Familie. Müßiggänger sollen die Mönche nicht sein, sie bestellen das Feld, weiden die Herden, züchten Bienen, betreiben einfache Handwerke; aber alles, was erarbeitet wird, gehört der Gemeinde und wird von dem bestellten Verwalter in Empfang genommen und nach Bedürfnis verteilt. Sie wohnen in Gruppen klosterartig zusammen[1]). Die Mahlzeiten werden gemeinsam eingenommen, eintreffende Ordensgenossen gastfrei aufgenommen, andre dagegen nicht zugelassen[2]).

Als sündhaft in besonderem Maße gelten der Fleischgenuß und das Geschlechtsleben. Beides treffen wir, wie überall, wo asketische Tendenzen die Herrschaft gewinnen[3]), so auch bei den Therapeuten; bei den Essaeern ist es zu völliger Ausschließung der Frauen aus der Gemeinde und zur Verwerfung des im Gesetz genau geregelten Tieropfers gesteigert[4]). Mit Unrecht hat man darin einen Abfall vom Judentum unter fremden Einflüssen erblickt; es ist vielmehr nur eine Steigerung des Judentums im Sinne der Ethik und kann

---

[1]) Philo quod omn. prob. 85 οὐδενὸς οἰκία τίς ἐστιν ἰδία, ἣν οὐχὶ πάντων εἶναι κοινὴν συμβέβηκεν· πρὸς γὰρ τῷ κατὰ θιάσους συνοικεῖν ἀναπέπταται καὶ τοῖς ἑτέρωθεν ἀφικνουμένοις τῶν ὁμοζήλων.

[2]) Jos. Bell. II 129: in den Raum, wo das Mahl eingenommen wird, μηδενὶ τῶν ἑτεροδόξων ἐπιτέτραπται παρελθεῖν.

[3]) Bei den Griechen hat sich, anders als bei den Juden, der Vegetarianismus zunächst aus dem Glauben an die Homogenität der Menschen- und der Tierseele und die Seelenwanderung entwickelt; dann kommt aber auch hier die Askese hinzu. — Im religiösen Kult dagegen wird beides, der Fleischgenuß wie der Geschlechtsakt, durch das Fortleben der magischen Vorstellungen des Zauberwesens zu sakralen Akten gesteigert und daher direkt geboten.

[4]) Philo l. c. 75 ἐν τοῖς μάλιστα θεραπευταὶ θεοῦ γεγόνασιν, οὐ ζῷα καταθύοντες, ἀλλ' ἱεροπρεπεῖς τὰς ἑαυτῶν διανοίας κατασκευάζειν ἀξιοῦντες. Ebenso Jos. Arch. XVIII 19: „sie schicken Weihgeschenke in den Tempel (vgl. o. S. 394 Anm.), aber bringen keine Opfer infolge ihrer abweichenden Ansichten über Reinheit" (θυσίας οὐκ ἐπιτελοῦσιν διαφορότητι ἁγνείων, ἃς νομίζουσιν, wo, wie Schürer II 568, 50 richtig bemerkt, das in den griechischen Handschriften fehlende, aber in der Epitome und der lateinischen Übersetzung erhaltene οὐκ ganz unentbehrlich und von Niese mit Unrecht gestrichen ist). Josephus drückt sich in seiner unausstehlichen Manier höchst gezwungen aus, offenbar ist ihm die Sache unangenehm; daher auch der weitere Satz: „daher sind sie vom gemeinsamen Bezirk ausgeschlossen und ἐφ' αὑτῶν τὰς θυσίας ἐπιτελοῦσιν" — in welcher Weise und woraus bestehend, teilt er nicht mit.

sich auf die Äußerungen des Amos und anderer Propheten berufen, die das Opfer verwerfen[1]). So hat denn auch Philo daran durchaus keinen Anstoß genommen, und die Essaeer sind, wie schon betont, als eine der orthodoxen Schulen anerkannt. Dabei darf man nicht vergessen, daß das Opfer für die große Masse der Juden, soweit sie nicht in Jerusalem wohnten, eben durch die Steigerung seiner sakralen Bedeutung und die Konzentration des gesamten Opferkults im Tempel für das tägliche Leben alle Bedeutung verloren hatte und nur in Betracht kam, wenn sie einmal zu den Festen nach Jerusalem wallfahrteten (vgl. o. S. 26 f.). Den Tempel erkennen auch die Essaeer an und schicken ihm Weihgeschenke; aber da sie das Tieropfer verwerfen, sind sie vom eigentlichen Tempelbezirk ausgeschlossen.

Im übrigen ist diese Verwerfung des Tieropfers[2]) nichts anderes als die Verwerfung der Ehe trotz des göttlichen Gebots bei der Schöpfung. Auch hier zeigt sich wieder, daß die ethischen Forderungen, falls sie ernstlich gefaßt werden, stärker sind als alle Religion und alle noch so geheiligten Kultvorschriften. So führen sie hier dazu, daß das Gesetz, wenn es auch in der Theorie als unverletzlich gilt und die Essaeer jede Lästerung des Gesetzgebers mit dem Tode bestrafen[3]), doch in der Praxis einfach beiseite geschoben wird — wie das dann ja das spätere Judentum mit seinen Umdeutungen und weiteren Konstruktionen und in anderer Weise das Christentum in unzähligen Fällen getan hat. Auch Jesus ist nicht anders verfahren, wenn er die Gestattung der Ehescheidung als dem Geist des Gesetzes widersprechend aufhebt[4]), und analog ist bereits in

[1]) Vgl. Wellhausen, Isr. und jüd. Gesch. 260, 4, der es als einen verbreiteten Irrtum bezeichnet „daß fromme Juden unmöglich darauf hätten verfallen können, prinzipiell die blutigen Opfer zu verwerfen. In Wahrheit lag ihnen dieser Gedanke sehr nahe, trotz des Gesetzes. Selbst die Rabbiner behaupten, das Opfer sei im Gesetz nicht geboten, sondern nur zugelassen, weil der Anfang des Leviticus laute: wenn Jemand Opfer bringen will, so verfahre er dabei so und so".

[2]) Schürer II 569, 55 bemerkt mit Recht, daß Hieronymus' Behauptung, sie hätten kein Fleisch und Wein genossen, nicht in den von ihm benutzten Quellen steht. Aber die Mahlzeit bestand nach Jos. Bell. II 130. Arch. XVIII 22 offenbar nur aus Brot und Feldfrüchten. Dazu stimmt der Vergleich mit den Pythagoreern.

[3]) Jos. Bell. II 145.

[4]) Marc. 10, 2 ff. Paulus Kor. I 7, 10; vgl. Bd. I 232.

der „Gemeinde des neuen Bundes“ die strikte Forderung der Monogamie (und ebenso die Umwandlung des Gebots, den, der den Sabbat entweiht, zu töten, in eine siebenjährige Bußzeit).

An der Forderung der Monogamie und der Verpönung jedes illegitimen Geschlechtsverkehrs hat das Christentum streng festgehalten. Aber daneben findet sich auch in ihm die Neigung zu weitergehenden Anforderungen. Für Paulus ist die Ehelosigkeit das Ideal, das der Bindung durch die Ehe weit vorzuziehn ist; nur weil ein solches Gebot für die Mehrzahl der Menschen, die er doch gewinnen will, ganz undurchführbar ist, macht er als praktischer Politiker die Konzession, welche die Ehe freigibt, die dann aber unauflösbar ist (Kor. I 7). Das judenchristliche Matthaeusevangelium dagegen empfiehlt geradezu die Selbstentmannung (Bd. I, 215. 241). Umgekehrt gibt es, wie Josephus[1]) berichtet, auch eine essaeische Sekte, welche, um die Fortpflanzung des Menschengeschlechts zu erhalten, nach dreijähriger Prüfung der Frauen die Ehe gestattet und sie in die Gemeinschaft aufnimmt.

Zu den Reinheitsgeboten gehören vor allem die Waschungen und, wie bei den aegyptischen Priestern, die linnene Tracht. Berührungen mit Andersgläubigen und sogar mit Novizen beflecken und erfordern ein Reinigungsbad[2]). Die Exkremente müssen peinlich vergraben werden, nach der Entleerung muß man sich waschen, wie bei den Mohammedanern; spucken darf man nur nach der linken Seite. Verboten ist auch die Salbung mit Öl, das den Körper beschmutzt[3]). Diese Vorschriften hat man vielfach auf fremde Einflüsse zurückzuführen gesucht, weil sie sich mit persischen und mit pythagoreischen Bräuchen berühren. Aber in Wirklichkeit kann davon keine Rede sein, vor allem ist irgendwelche Einwirkung griechischer Philosophie und Theologie hier in Palaestina — und außerhalb desselben findet sich von Essaeern keine Spur — völlig undenkbar[4]). Es ist eine Entwicklung auf rein jüdischem Boden,

[1]) Bell. II 160 f. [2]) Bell. II 150.

[3]) Jos. Bell. II 123.

[4]) Daß Josephus sie Arch. XV 371 mit den Pythagoreern, XVIII 22 mit der dakischen Religion vergleicht — die Daker waren seit Domitian wieder unmittelbar in den römischen Gesichtskreis getreten; ihnen entnimmt Josephus XVIII 18 auch den Ausdruck, daß die Essaeer ἀθανατίζουσιν τὰς ψυχάς —, soll sie lediglich dem Leser anschaulich machen; jeder Gedanke an einen Einfluß dieser Bildungen liegt ihm völlig fern.

die natürlich gelegentlich zu Anschauungen und Geboten führt, die sich gleichartig auch anderswo in parallelen Gebilden finden, ohne daß eine Abhängigkeit vorliegt. Wie nahe dem Judentum eine derartige Weiterbildung lag, zeigt nicht nur das Christentum, sondern ebenso die vielfachen Berührungen zwischen den Essaeern und den Therapeuten und die mit der Gemeinde des neuen Bundes von Damaskus. Wie in dieser sind auch bei den Essaeern die Sabbatheiligung und die Reinheitsgebote über den Pharisaeismus hinaus gesteigert; bei beiden findet sich der feierliche Eid bei der Aufnahme — während die Essaeer sonst den Eid ebenso verwerfen wie das Matthaeusevangelium, das sich auch hier wieder mit ihnen berührt[1]); den Ephoren (Mebaqqer) dort entsprechen bei den Essaeern die ἐπιμεληταί, welche die gesamte Lebensführung kontrollieren und im einzelnen anordnen[2]); der Vorrang der Priester ist dadurch gewahrt, daß sie die Mahlzeit ausrichten und das Tischgebet sprechen; Richterkollegien werden hier wie dort bestellt.

Da die Essaeer sich um die weltlichen Dinge nicht kümmern, sind sie politisch indifferent und werden von der jüdischen Regierung nicht behelligt, ja z. B. von Herodes geradezu protegiert; so hat er ihnen auch den Eid erlassen[3]).

Von ihren religiösen Lehren erfahren wir aus Philo, daß dieselben in symbolischem Gewande vorgetragen wurden, im Anschluß an die Verlesung der Schrift am Sabbat[4]), wie bei den Therapeuten.

---

[1]) Bell. II 135 καὶ πᾶν μὲν τὸ ῥηθὲν ὑπ' αὐτῶν ἰσχυρότερον ὅρκου, τὸ δὲ ὀμνύειν αὐτοῖς περίστανται (vermeiden sie), χεῖρον τῆς ἐπιορκίας ὑπολαμβάνοντες· ἤδη γὰρ κατεγνῶσθαί φασιν τὸν ἀπιστούμενον δίχα θεοῦ (der, dem man nicht glaubt, sei auch ohne Anrufung Gottes schon verurteilt), deckt sich ganz mit Matth. 5, 33 ff. (vgl. 23, 16 ff.).

[2]) Jos. Bell. II 129. 134. Bei Philo (bei Euseb. VIII 11, 10) entspricht ihm der χειροτονηθεὶς ταμίας, Arch. XVIII 22 die gewählten ἀποδέκται τῶν προσόδων.

[3]) Jos. Arch. XV 371 ff., vgl. Philo l. c. 89 ff. Im Aufstand gegen Rom erscheint auch ein Essaeer als Offizier (Jos. Bell. II 567. III 11); von den Römern sind sie dann wie die übrigen Juden aufs grausamste verfolgt worden; zur Verfluchung des Gesetzgebers oder zur Abweichung von ihren Speisegeboten aber war keiner zu bringen, sie haben die ärgsten Martern mit heroischem Gleichmut ertragen (Jos. Bell. II 152 f.).

[4]) Philo l. c. 82 τὰ γὰρ πλεῖστα διὰ συμβόλων ἀρχαιοτρόπῳ ζηλώσει παρ' αὐτοῖς φιλοσοφεῖται. Von Logik und Physik, sagt er § 80, halten sie nichts, ihre „Philosophie" beschränkt sich auf die Ethik.

Wie diese, sprechen sie beim Sonnenaufgang „ein altüberliefertes Gebet an die Sonne, als ob sie um ihren Aufgang bäten“[1]) — das kann nur eine Anrufung Gottes gewesen sein, das Licht zu senden, mit dem die Tagesarbeit beginnt. Auch sie haben ihre heiligen Schriften, deren Lehren heilig zu halten und niemandem zu verraten sie schwören. Darin spielen die Engelnamen eine große Rolle[2]); wir werden sie uns etwa nach Art des Henoch vorzustellen haben. Das weist zugleich darauf hin, daß sie dadurch übernatürliche Kräfte zu erlangen glaubten; und in der Tat ist die Gabe der Prophetie bei ihnen ganz verbreitet, Josephus erzählt mehrere Geschichten, wie die unwahrscheinlichsten Prophezeiungen von Essaeern sich erfüllt haben[3]). Auch auf Heilungen durch Wurzeln und die Kräfte der Steine verstehn sie sich[4]); das gehört ja zu den durch die „Weisheit“ verliehenen Kräften, ebenso wie das hohe Alter, das viele von ihnen erreichen[5]).

Von den Pharisaeern (und den Christen) unterscheiden sie sich dadurch, daß sie nicht die Auferstehung des Fleisches, sondern die Unsterblichkeit der Seele lehren; der Leib dagegen sei vergänglich, die „aus dem leichtesten Äther stammende“ Seele nur vorübergehend an ihn gefesselt und werde durch den Tod wieder frei. Die Vergeltung kennen sie natürlich: die Guten gehn in ein Paradies ohne Regen, Schnee und Hitze, das ständig ein sanfter West aus dem Weltmeer erfrischt; die Bösen kommen in einen finstern kalten Keller voll unaufhörlicher Qualen[6]). Das berührt sich in der Tat, wie Josephus bemerkt, eng mit den griechischen Vorstellungen,

---

[1]) Jos. Bell. II 128: sie sprachen πατρίους τινὰς εἰς τὸν ἥλιον εὐχὰς ὥσπερ ἱκετεύοντες ἀνατεῖλαι.

[2]) Jos. Bell. II 139 ff. Außer Befolgung der religiösen und sittlichen Gebote schwören sie μήτε κρύψειν τι τοὺς αἱρετιστὰς μήθ' ἑτέροις αὐτῶν τι μηνύσειν, κἂν μέχρι θανάτου τις βιάζηται, und συντηρήσειν ὁμοίως τά τε τῆς αἱρέσεως αὐτῶν βιβλία καὶ τὰ τῶν ἀγγέλων ὀνόματα.

[3]) Jos. Arch. XIII 311. XV 372 ff. XVII 346 (= Bell. II 113); vgl. Bell. II 159, wo die Prophetengabe, die selten irre gegangen sei, auf das Studium der heiligen Schriften und die διάφοροι ἁγνείαι zurückgeführt wird.

[4]) Jos. Bell. II 136.

[5]) Jos. Bell. II 151. Daß das Alter auch bei ihnen in hohen Ehren steht und die jüngeren sich ihm unterzuordnen haben, wie bei den Pharisaeern, ist selbstverständlich (Philo 87. Jos. Bell. II 146).

[6]) Jos. Bell. II 154 f., vgl. Arch. XVIII 18.

von denen seine Darstellung vielleicht auch nicht unbeeinflußt geblieben ist; aber in Wirklichkeit liegen auch hier lediglich die Vorstellungen des Parsismus von der Existenz der Seelen nach dem Tode zugrunde[1]). Das abschließende Weltgericht mit der Auferstehung der Leiber ist gestrichen. Wenn das nicht nur Schuld des Berichterstatters ist, sondern die essaeische Lehre richtig wiedergibt, so ist das ein wirklicher Fortschritt und eine Läuterung von grobsinnlichen Vorstellungen, die sie in der Tat über das übrige Judentum hinaushebt.

Daß nach Josephus die Essaeer die absolute Prädestination lehren, die das Schicksal eines jeden Menschen bestimmt[2]), ist schon erwähnt. Das steht zwar logisch, aber keineswegs religiös im Widerspruch zu dem ihnen von Philo zugeschriebenen Satz, daß Gott der Urheber aller Güter, aber keines Übels ist[3]). Die zum wahren Glauben und damit zur Erlösung Gelangten sind eben, wie in dem neuen Bunde von Damaskus und im Henoch, die von Gott dazu Begnadeten und mit Namen Gerufenen, die ἐκλεκτοὶ δίκαιοι oder die κλητοὶ ἅγιοι, wie Paulus sagt, der bekanntlich ebenso gelehrt hat.

Andere Sektenbildungen bei Juden und Samaritanern. Propheten und Thaumaturgen

Als eine vierte Philosophie der Juden bezeichnet Josephus, mit noch stärkerem Mißbrauch des Wortes, die Zeloten. Es sind, im Gegensatz zu der Weltflucht der Essaeer und der Passivität der Pharisaeer, die Männer der Praxis, die wie ehemals Judas Makkabaeus und seine Genossen überzeugt sind, daß die Gottesherrschaft

[1]) Nach dem Minochired 7, 15 „kommt zu den Seelen der Gerechten im Himmel ständig ein wohlriechender Windhauch und ein Duft wie der süße Thymian, der lieblicher und wohlriechender ist als alle anderen Genüsse". (Vgl. Dâdistân-î-Dinîk 26.) In der Hölle ist „ein Raum so kalt wie der kälteste gefrorene Schnee" neben andern voll von Hitze oder Gestank; und in allen Räumen herrscht so große Finsternis, als ob man sie mit der Hand greifen könnte.

[2]) Arch. XIII 172 τὸ δὲ τῶν Ἐσσηνῶν γένος πάντων τὴν εἱμαρμένην κυρίαν ἀποφαίνεται καὶ μηδὲν ὃ μὴ κατ' ἐκείνης ψῆφον ἀνθρώποις ἀπαντᾶν· XVIII 18 Ἐσσηνῶν δὲ ἐπὶ θεῷ καταλείπειν φιλεῖ τὰ πάντα ὁ λόγος.

[3]) Philo l. c. 84 τὸ πάντων μὲν ἀγαθῶν αἴτιον, κακοῦ δὲ μηδενὸς νομίζειν εἶναι τὸ θεῖον.

nur dann kommen, Gott nur dann ans Werk gehn wird, wenn die Gläubigen selbst die Hand anlegen und rücksichtslos, unbekümmert um die irdischen Folgen und politischen Erwägungen, gegen die unrechtmäßigen Gewalthaber und das gottlose heidnische Weltreich vorgehn. So rief, als mit der Absetzung des Archelaos dem jüdischen Staat ein Ende gemacht wurde und Rom die Aufrichtung seiner unmittelbaren Herrschaft durch den Provinzialcensus unter Quirinius allem Volk fühlbar machte, ein Galilaeer[1]) Judas zu offenem Widerstand gegen die gottlose Forderung und die dadurch unverhüllt ausgesprochene Knechtung des freien Volkes auf, das nur Gott als seinen Herrn anerkennen dürfe. Ein angesehener Pharisaeer Ṣaddûk schloß sich ihm an, wie denn überhaupt diese Sekte ganz auf pharisaeischem Boden stand und nur deren passive Fügsamkeit verwarf[2]). Damals wurde die Bewegung von den Römern rasch unterdrückt, Judas selbst fand den Tod[3]), der sadduk aeische Hohepriester Joazar Sohn des Boëthos trat erfolgreich für die Durchführung der Schätzung ein[4]). Aber die Richtung der „Eiferer" (qan'anaija, Zeloten) erhielt sich dauernd und machte sich bald hier bald dort in Aufständen und Mordtaten Luft; die Ausrottung nicht nur der Ungläubigen, sondern vor allem der halben und ganzen Abtrünnigen, die sich mit ihnen einließen und den

[1]) Nach Jos. Arch. XVIII 4 stammte er aus Gamala in Gaulanitis östlich vom See Genezaret. Aber sonst nennt er ihn durchweg Galilaeer (Bell. II 118. 433. Arch. XVIII 23. XX 102), und ebenso heißt er Act. 5, 37. So wird er jedenfalls vorwiegend in Galilaea gelebt und gewirkt haben. Die Annahme, daß er identisch sei mit Judas, dem Sohn des von Herodes im J. 46 hingerichteten Räuberhauptmanns Ezechias (o. S. 321), der nach Herodes' Tod einen Aufstand in Sepphoris in Galilaea erregte (Jos. Bell. II 56 = Ant. XVII 271), schwebt in der Luft; über den Ausgang dieses Judas erfahren wir nichts.

[2]) Jos. Arch. XVIII 23 bezeichnet diese „vierte Philosophie" als τὰ μὲν λοιπὰ πάντα γνώμῃ τῶν Φαρισαίων ὁμολογοῦσα, δυσκίνητος δὲ τοῦ ἐλευθέρου ἔρως ἐστὶν αὐτοῖς μόνον ἡγεμόνα καὶ δεσπότην τὸν θεὸν ὑπειληφόσιν, während sie keinen Menschen als δεσπότης anerkennen, sondern lieber den Tod leiden wollen. Vgl. Bell. VII 255 ff. 410 ff.

[3]) Act. 5, 37.

[4]) Jos. Arch. XVIII 3. Allerdings wurde er nach dem Census infolge der Opposition der Menge (καταστασιασθέντα ὑπὸ τοῦ πλήθους) von Quirinius abgesetzt XVIII 26; die Römer waren eben durchweg so nachgiebig wie irgend möglich.

irdischen Interessen den Vorrang gewährten, erschien diesen Fanatikern ganz wie ihren Vorgängern in der Makkabaeerzeit heilige Pflicht, die durch das Vorbild des Pinchas in der Tora gewiesen war. So hatten die Römer einen ständigen Krieg gegen das Banditentum zu führen, das durch kein noch so blutiges Strafgericht ausgetilgt werden konnte, sondern immer weitere Ausdehnung gewann, nicht selten auch von den hadernden Machthabern und gelegentlich sogar von den römischen Procuratoren zu Erpressungen oder zur Beseitigung unliebsamer Gegner benutzt wurde[1]). Der Menge aber erschienen diese gottseligen Räuberhäuptlinge als Blutzeugen für das Gesetz, umstrahlt von dem Nimbus des Heiligenscheins. Zu ihnen wird auch Barabbas gehört haben, dessen Freigebung Pilatus dem Volke gewähren mußte. Auch Judas' Nachkommen setzten das Treiben ihres Vaters fort; zwei seiner Söhne wurden im Jahre 48 unter dem Procurator Tiberius Alexander aufgebracht und ans Kreuz geschlagen[2]), andre haben im jüdischen Krieg eine Rolle gespielt[3]). Natürlich besaßen diese Leute auch Prophetengabe, und mehr als einer verkündete das unmittelbare Bevorstehn des göttlichen Eingreifens und des Weltgerichts; und ein Jeder fand genug Leute, die sich betören ließen. So sammelte um 45 n. Chr. ein Prophet Theudas große Scharen, um sie mit ihrer Habe über den Jordan in die Wüste zu führen; er behauptete, der Fluß werde sich vor ihm teilen wie für Elias und Elisa. Der Procurator Fadus sandte ihnen eine Reiterschar nach, die sie niedermachten oder gefangen fortschleppten; Theudas selbst wurde geköpft[4]). Unter

[1]) Jos. Bell. II 235 f. 253 ff. 264 f. 271. VII 253 ff. Arch. XX 121. 160 ff. 180. 185 ff.

[2]) Jos. Arch. XX 102.

[3]) Jos. Bell. II 433 ff. VII 253. Auch das Blutbad, das nach Lukas ev. 13, 1 Pilatus unter den Galilaeern anrichtete (vgl. Bd. I 204), mag in diesen Zusammenhang gehören. Vgl. ferner Jos. Arch. XX 113 = Bell. II 228 die ἀφεστῶτες ἐπὶ νεωτερισμῷ, die unter Cumanus um 50 n. Chr. einen kaiserlichen Sklaven ausplündern, wofür die benachbarten Dörfer bestraft werden.

[4]) Jos. Arch. XX 97 ff. In der Apostelgeschichte 5, 36 wird der Hergang in einer um das J. 30 n. Chr. dem Gamaliel in den Mund gelegten Rede erwähnt und gar vor den Aufstand des Galilaeers Judas gesetzt. Der Verfasser hat von dem Ereignis gehört und benutzt es mit der für jede populäre Tradition charakteristischen völligen Ignorierung der Chronologie zur Ausschmückung der Rede. Der Einfall, daß Lukas hier den

Felix (um 55 n. Chr.) kommt ein Prophet aus Aegypten, der seine Anhänger auf den Ölberg führt: vor seinem Wort würden die Mauern von Jerusalem zusammenstürzen, wie ehemals die von Jericho, und das Volk, d. i. das wahre Israel, in die Stadt einziehn können. Bei den Zeloten, die ganz in dieser mystischen Welt lebten — im jüdischen Krieg tritt ein solcher Prophet nach dem andern auf[1]) —, fand er natürlich starken Zulauf; die römischen Truppen zersprengten die Schar, der Prophet selbst verstand es, rechtzeitig zu verschwinden[2]). In den letzten Jahrzehnten vor dem Aufstand traten, nach Josephus' Schilderung, fortwährend solche „Zauberer und Schwindler" im Prophetenmantel auf, die das Volk in die Wüste führten und ihm Gottes Wunder zeigen wollten[3]). Die römische Regierung ging gegen sie mit blutigen

---

Josephus benutzt habe, bedarf keiner Widerlegung; die Tradition, die er befolgt, ist selbständig, aber gut. Bei Josephus ist Theudas γόης τις ἀνήρ, der sich für einen Propheten ausgibt, bei Lukas λέγων εἶναί τινα ἑαυτόν, seine Anhänger werden auf gegen 400 angegeben (bei Josephus dagegen sind es πολλοί).

[1]) Vgl. die Prophezeiung in der Apokalypse 11, 1 f. oben S. 381, 1 und als Gegenstück dazu die beiden „Zeugen" 11, 3 ff., die mit den beiden Ölbäumen Zach. 4 identifiziert werden und 1260 Tage das Weltgericht prophezeien, bis das Tier aus dem Abgrund sie tötet; dann leben sie nach drei Tagen wieder auf und steigen in den Himmel, zum Entsetzen ihrer Feinde. Diese von dem Apokalyptiker Johannes aufgenommenen Stücke führen uns das Treiben in Jerusalem in der Kriegszeit anschaulich vor Augen. — Weitere Propheten in der Diaspora, wie Barjesus Elymas, s. o. S. 359. Auch der zum Christentum übergetretene Prophet Agabos Act. 11, 28. 21, 10 mag hier erwähnt werden; im übrigen ist bekanntlich im Urchristentum die Prophetengabe ganz allgemein verbreitet.

[2]) Jos. Bell. II 261 ff. = Arch. XX 169 ff. In der Apostelgeschichte wird bei der Verhaftung des Paulus zu Pfingsten 59 n. Chr. dieser Vorgang als vor kurzem geschehn erwähnt; der Tribun, der ihn verhaftet, fragt ihn 21, 38: „Bist du nicht der Aegypter, der vor einiger Zeit die viertausend Sikarier zum Aufstand brachte und in die Wüste führte?" — er nimmt also gleichfalls an, daß der Aegypter „verschwunden" ist. Im Bellum beziffert Josephus, mit der üblichen absurden Übertreibung, die Schar auf ungefähr 30 000, in der Arch. hat er diese Zahl gestrichen, und läßt 400 getötet, 200 gefangen werden.

[3]) Bell. II 258 f. 264. Arch. XX 167 f. 188. — Gleichartig ist der wundertätige Prophet Jonathan, einer der flüchtigen Sikarier, der nach 70 n. Chr. in Kyrene die Juden in die Wüste führt, Jos. Bell. VII 438.

Strafgerichten vor, zumal sie mit den Zeloten und ihren Meuchelmördern (Sikariern) in engster Fühlung standen.

Dieses Unwesen nahm ständig zu; aber es wäre verkehrt, aus dem Fehlen von Zeugnissen aus den ersten Jahrzehnten des Jahrhunderts, aus dem wir überhaupt nur ganz spärliche Nachrichten besitzen, zu folgern, daß derartiges nicht auch damals schon oft genug vorgekommen wäre.

Wesentlich höher als diese problematischen Heiligen steht der Täufer Johannes. Auch er tritt als Prophet auf, in der dafür herkömmlichen Tracht, mit härenem Mantel und einem Fell um die Hüften[1]), lebt in der Wüste am Jordan und verschmäht wie ein Menschenalter später der Eremit Bannûs (oben S. 396) alle von Menschen zubereitete Nahrung; und auch er verkündet das bevorstehende Gottesgericht. Aber für ihn ist das nicht das Gericht über die Heiden, sondern das Strafgericht über Israel, das gesiebt werden muß, wie die alten Propheten es verkündet haben; und so erhebt er den Ruf zur Buße und Bekehrung, die allein die Rettung, die Vergebung der Sünden, ermöglicht. Als Symbol dafür dient die Taufe. Auch er findet viel Zulauf, bis ihn Herodes Antipas, dem die Bewegung verdächtig scheint, überdies persönlich von ihm gereizt, festsetzt und hinrichten läßt. Von Wundertaten und Prophezeiungen hören wir bei ihm nichts; wohl aber hat er einen Orden gestiftet, der ihn überlebt und auch in der Diaspora, in Aegypten (Alexandria) und Kleinasien (Ephesos), Propaganda getrieben und Anhänger gewonnen hat[2]). Von ihren Lehren wissen wir nichts weiter; von ihren Riten kennen wir die Taufe, das Gemeindegebet und das Fasten (Bd. I, 87 ff.)[3]).

---

[1]) Reg. II 1, 8 (Elia). Deuterozacharja 13, 4.

[2]) Act. 18, 24. Da Apollos von Jesus und dem Christentum nichts weiß, wird er als Missionar der Johannesjünger nach Ephesos gekommen sein.

[3]) M. Dibelius in einer mir leider erst jetzt zugänglich gewordenen eingehenden Analyse der neutest. Berichte (Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer, 1911) hält mehr Nachrichten für authentisch, als mir zulässig erscheint, so die Botschaft des Johannes an Jesus in Q und den Spruch Matth. 21, 32 = Luk. 7, 29 f. Demgemäß bewertet er auch den Einfluß des Johannes auf Jesus anders und stärker als ich (vgl. u. S. 425. 436) — ganz abgesehn davon, daß ich die Geschichtlichkeit der Taufe Jesu nach wie vor mindestens für problematisch halten muß: der Bericht darüber, der mit der Versuchung aufs engste zusammenhängt,

Wie bei Johannes die kultischen Waschungen und Tauchbäder, die uns bei den asketischen Gemeinden wiederholt begegnet sind und die auch im orthodoxen Judentum bei Verunreinigungen und bei der Aufnahme von Proselyten vorgeschrieben sind[1]), umgesetzt sind in das Taufbad, das alle Sünden abwäscht und so den Menschen in seiner ursprünglichen Reinheit neu schafft, so hat es eine Gemeinde gegeben, welche, im übrigen auf dem Boden der pharisaeischen Lehre stehend, von den Gläubigen täglich, in Sommer und Winter, ein Reinigungsbad zur Abwaschung der Sünde forderte; sie werden daher als Hemerobaptisten bezeichnet[2]). Welche Be-

gehört dem mythischen, nicht dem geschichtlichen Bestandteil des Evangeliums an. — Für das Johannesevangelium hat Dibelius sich der Ansicht Baldenspergers angeschlossen, daß seine Darstellung aus einer Polemik gegen die Johannesschüler erwachsen sei. Aber für die alsdann unvermeidliche Annahme, daß diese damals noch in Kleinasien irgendwelche Bedeutung gehabt hätten und Konkurrenten des Christentums gewesen seien, die Berücksichtigung erheischten, fehlt jede tatsächliche Begründung; vielmehr hat das Christentum sie offenbar alsbald völlig absorbiert. Die Darstellung des Evangeliums scheint sich mir sehr einfach aus dem transzendenten Christusbilde zu erklären, das es durchzuführen sucht und das hier wie überall eine gründliche Korrektur der ursprünglichen Berichte erheischt. — Für mißglückt muß ich auch Reitzensteins Versuch halten, aus mandaeischen Texten weitere Aufschlüsse über Johannes und seine Jünger zu gewinnen (Das mandaeische Buch des Herrn der Größe und die Evangelienüberlieferung, Ber. Heidelb. Akad. 1919, 12. Abh., S. 59 ff., 77 ff.; Das iranische Erlösungsmysterium, 1921, S. 124 ff.) und nachzuweisen, „daß Jesus als Johannesjünger verurteilt worden ist". Im Gegensatz zu seiner Annahme, daß diese Texte schon kurz nach 70 n. Chr. entstanden seien, und vollends, daß die in ihnen enthaltenen Anschauungen „von Paulus benutzt und modifiziert" worden seien (Mand. Buch S. 40; Erlösungsmyst. S. 133, 1), muß ich daran festhalten, daß alle diese späteren Erzählungen nicht auf dem Fortleben einer Johannessekte beruhen, sondern lediglich aus den christlichen Überlieferungen erwachsen sind, die von judenchristlichen und gnostischen Sektenstiftern zur Anknüpfung ihrer wüsten Spekulationen benutzt und danach umgestaltet worden sind. Nennen sich doch die Mandaeer selbst, trotz ihres scharfen Gegensatzes gegen Jesus und das Christentum, Naṣoraeer, d. i. Christen, s. u. S. 425 A. Vgl. auch o. S. 352.

[1]) Weber, Jüd. Theol. 76. 103. Über die kultischen Bäder gibt z. B. auch das Gesetzbuch des neuen Bundes von Damaskus 10, 10 ff. Vorschriften.

[2]) Der vom Judentum zum Christentum übergetretene Hegesippos (um 175 n. Chr.) zählt bei Eusebios Hist. eccl. IV 22, 7 (vgl. § 5 und II 23, 8) folgende sieben jüdische Sekten auf: Essaeer, Galilaeer (d. i. Zeloten, Anhänger

deutung diese Riten dann in den christlichen und halbchristlichen Sekten des semitischen Orients bis zu den Mandaeern und den Ṣabiern („Täufern") von Charrân sowie den Mughtasila „den sich Waschenden" in den Sümpfen des Irâk gewonnen haben, bedarf keiner Ausführung.

Als eine weitere jüdische Sekte nennt Epiphanios noch die Nasaraeer, Ναζαραῖοι, die im Ostjordanland, speziell in Gilead und Basan (Batanaea) leben[1]). Sie halten die jüdischen Gebräuche, speziell die Beschneidung, den Sabbat und die sonstigen Feste, erkennen dagegen weder die Prädestination (εἱμαρμένη) an, noch die Astrologie (ἀστρονομία) — die Epiphanios fälschlich den Juden zuschreibt (o. S. 55, 1) —, und verwerfen Opfer und Fleischgenuß; sie behaupten, daß Moses zwar das Gesetz gegeben habe, aber der Pentateuch verfälscht und daher in diesen Punkten nicht bindend sei[2]). Wenn dieser Bericht zutreffend ist — daß wir anderweitig nichts von ihnen erfahren, ist kein Gegengrund —, so waren sie eine Sekte, die in dieser Richtung noch weit über die Essaeer hinausging

---

des Galilaeers Judas), Hemerobaptisten, Μασβώθεοι, Samariter, Saddukaeer, Pharisaeer. Da Masbotheer wohl sicher als syr. maṣbô'îtâjê „Täufer" zu deuten sind (Brandt, Mandaeische Rel. 179 f., Bousset, Rel. d. Jud.[2] 530, 2), dürften sie mit den Hemerobaptisten identisch sein [den angeblichen Stifter Masbutheus hat nur Rufin in seiner Übersetzung von § 5 eingesetzt, die griechischen Handschriften erwähnen ihn nicht]. Die letzteren führt Epiphanios I 17 [der wohl auf Hippolyt zurückgeht; vgl. auch const. apost. VI 6, wo dieselbe Liste vorliegt] auf als sich von den Schriftgelehrten und Pharisaeern nur durch die tägliche Taufe unterscheidend. In den Clementinen hom. II 23 wird der Täufer Johannes als ἡμεροβαπτιστής bezeichnet. Solche „Tagestäufer" kennt nach den von Bousset, Hauptprobleme der Gnosis 288, angeführten Stellen auch der Talmud. Justin dial. c. Tryph. 80 nennt unter den Sekten außer Saddukaeern, Galilaeern, Pharisaeern und Βαπτισταί noch drei unbekannte und undeutbare: Γενισταί, Μερισταί, Ἑλληνιανοί. Epiphanios hat dann noch aus den Γραμματεῖς (I 15) und den Herodianern (I 20; sie sollen nach ihm den Herodes für den Messias gehalten haben) besondere jüdische Sekten gemacht; dazu fügt er die rätselhaften Ὀσσαῖοι (I 19, vgl. 20, 3. 53, 1) im Ostjordanlande, aus denen Elxai und die Sampsaeer hervorgegangen sein sollen; sie sind wohl nur eine Projektion dieser gnostischen Sekte in die Vorzeit.

[1]) I 18, mit Berufung auf ὁ εἰς ἡμᾶς ἐλθὼν λόγος.

[2]) (αὕτη ἡ αἵρεσις) ὡμολόγει μὲν τὸν Μωυσέα καὶ ὅτι ἐδέξατο νομοθεσίαν ἐπίστευεν, οὐ ταύτην δέ φησιν, ἀλλ' ἑτέραν.

und aus den ethischen Anschauungen, die sich mit dem Gesetz nicht mehr vertrugen, in derselben Weise die Konsequenz zog wie später Markion und so viele Gnostiker. Damit hatten sie sich dann tatsächlich vom Judentum losgelöst, und eben das mag sie in Gebiete getrieben haben, wo sie den Eingriffen von Jerusalem entzogen waren. Die Neueren haben den Namen Nasaraeer mit der ursprünglichen, von einem Teil der Judenchristen (Bd. I, 252 ff.) und überhaupt in der semitischen Welt beibehaltenen Bezeichnung der Christen als Nazaraeer (Nazarener) oder Nazoraeer (vgl. u. S. 424 A.) zusammengeworfen, aber ohne jeden Grund[1]). Beide sind vielmehr durchaus zu scheiden; die letzteren werden durchweg mit ζ geschrieben, die Nasaraeer mit σ, obwohl in beiden Namen im Hebraeischen derselbe Konsonant ṣ zugrunde liegt (ebenso in Nazaret). Aber die verschiedene Aussprache und Schreibung im Griechischen zeigt eine bewußte Differenzierung. Der Name mag direkt von nṣr נצר (aram. nṭr) „beobachten, bewahren" abgeleitet sein, also etwa „Observanten" bedeuten[2]); der Anklang an die Nazaraeer = Christen ist jedenfalls zufällig.

Auch bei den Samaritanern hat es an gleichartigen Bildungen nicht gefehlt, von denen wir freilich in unserer dürftigen Überlieferung nur ganz unzulängliche Kunde erhalten. Von einer Auferstehung mit allem, was daran hängt, wußte die offizielle Lehre natürlich nichts; daher werden die Samaritaner in den christlichen Ketzergeschichten mehrfach mit den Saddukaeern zusammengeworfen[3]). Dagegen ist der Glaube an einen Messias (Ta'eb) auch

[1]) Epiphanios I 29, 6 unterscheidet sie ausdrücklich von den judenchristlichen Nazaraeern, von denen er sagt: ἀλλ' οὐδὲ Ναζαραίους ἑαυτοὺς ἐκάλεσαν· ἦν γὰρ ἡ αἵρεσις τῶν Ναζαραίων πρὸ Χριστοῦ καὶ Χριστὸν οὐκ ἤδει. — An diese Nasaraeer knüpft das bekannte phantastische Buch von William B. Smith, Der vorchristliche Jesus, 1906, an, das überflüssigerweise ins Deutsche übersetzt wurde und seinerzeit viel Staub aufgewirbelt hat.

[2]) Vgl. Zimmern, Nazoräer (Nazarener), Z.D.M.G. 74, 1920, 429 ff., sowie unten S. 423, 2.

[3]) Hippolyt ref. omn. haer. IX 29: οἱ Σαδδουκαῖοι φίλαυτοι· αὕτη ἡ αἵρεσις περὶ τὴν Σαμάρειαν μᾶλλον ἐκρατύνθη. Epiphan. I 14 malt die Übereinstimmung weiter aus. Ähnlich werden Samaritaner und Saddukaeer z. B. von Origenes c. Cels. I 49 verbunden, weil angeblich auch die letzteren nur den Pentateuch anerkennen (o. S. 294, 1). Später hat die Auferstehungslehre auch bei den Samaritanern allgemeinen Eingang

bei ihnen voll entwickelt, im Anschluß an die Verheißung Deut. 18, 18, daß Gott dem Volk einen Propheten wie Moses erwecken wird. Unter Pilatus trat ein solcher Messias auf, der das Volk auf den Garizim führen und ihm die dort vergrabenen heiligen Geräte Moses' zeigen wollte[1]); daß Pilatus die sich dazu sammelnde Schar zusammenhauen ließ, hat den Anlaß zu seiner Absetzung gegeben (36 n. Chr., s. Bd. I, 205). Schon vorher war ein Samaritaner Dositheos als der von Moses verheißene Prophet oder Messias aufgetreten und hatte nicht wenige Anhänger gefunden[2]). Seine Lehre hat er auch in Schriften niedergelegt[3]); von den Geboten

gefunden. — Das Material über die Samaritaner hat Montgomery, The Samaritans, Philadelphia 1907, übersichtlich verarbeitet. — Als Bräuche der Samaritaner führt Epiphanios I 9, 3 an, daß sie sich mit Urin waschen müssen, wenn sie aus der Fremde heimkehren — das erinnert, falls es richtig ist, an indische Reinigungsbräuche —, und daß sie, wenn sie mit einem Ungläubigen in Berührung kommen, mitsamt ihren Kleidern ein Reinigungsbad nehmen müssen.

[1]) Joseph. Arch. XVIII 85 f. Nach samaritanischem Glauben sind diese Gefäße seit Jerobeams Zeit verborgen, der Ta'eb wird die Stiftshütte mit allem Zubehör wieder enthüllen (Montgomery p. 241. 248).

[2]) Orig. c. Cels. I 57 μετὰ τοὺς Ἰησοῦ χρόνους ἠθέλησε καὶ ὁ Σαμαρεὺς Δοσίθεος πεῖσαι Σαμαρεῖς, ὅτι αὐτὸς εἴη ὁ προφητευόμενος ὑπὸ Μωυσέως Χριστός, καὶ ἔδοξέ τινων τῇ ἑαυτοῦ διδασκαλίᾳ κεκρατηκέναι. VI 11 behauptet er, er sei υἱὸς τοῦ θεοῦ [ebenso Hom. 25 in Luc. und in Matth. comm. 33]. An dieser Stelle hat Origenes die Angabe I 57, zu seiner Zeit gebe es höchstens noch 30 Simonianer, versehentlich auf die Dositheaner übertragen. In Hippolytos' σύνταγμα κατὰ αἱρέσεων λβ' (Photios cod. 121, vgl. Harnack, Chronol. der altchrist. Lit. II 220 ff.) standen die Dositheaner, als die erste Sekte nach Christus, zu Anfang; danach [Tertullian] adv. omnes haer. 1, wo Dositheos der erste ist, der die Propheten verwirft, und die Saddukaeer ihm folgen und auch noch die Auferstehung des Fleisches verwerfen! Daraus folgert Epiphanios I 13, daß die Dositheaner die Auferstehung anerkennen, im Widerspruch mit Eulogios bei Photios (s. u.); außerdem ist Dositheos hier, entgegen den Angaben des Origenes u. a., ein in der Mischna ausgebildeter Jude, der, weil er bei diesen nicht genügend Erfolg hat, zu den Samaritanern übertritt; ebenso Philastrius de haer. 4, wo ihm aber richtig Leugnung der Auferstehung (sowie des πνεῦμα und der Engel) zugeschrieben wird. Noch größer ist der Wirrwarr in den Clementinen: nach recogn. I 54. II 8. hom. 23 ist Dositheos ein Jünger des Täufers Johannes und Urheber des Schismas der Saddukaeer und der Samaritaner. Über die anknüpfenden Erzählungen von Simon s. Bd. III.

[3]) Origenes in Joh. XIII 27; ebenso Eulogios bei Photios p. 285: ἕτερά τινα συγγράμματα μωρά τε καὶ ἀλλοκότα . . . συντεταχώς.

erwähnt Epiphanios, außer der ihm fälschlich zugeschriebenen Auferstehungslehre, Enthaltung von Fleischnahrung und womöglich auch von der Ehe, Fasten und strengste Sabbatruhe bis zur Bewegungslosigkeit[1]), ferner natürlich die Beschneidung. Somit hat er eine asketische Sekte begründet, wie die Essaeer oder wie später z. B. die Markionisten; dem entspricht es, daß Dositheos sich in eine Höhle zurückgezogen haben und hier an Entkräftung infolge ständigen Fastens gestorben sein soll[2]). Seine Anhänger glaubten zum Teil, daß er noch lebe und nur entrückt sei[3]), wie der Imâm oder Mahdi der Schiiten. Die Sekte, die ihn für den im Deuteronomium verheißenen, als Messias betrachteten Propheten hielt, hat sich noch lange erhalten; in der Mitte des fünften Jahrhunderts kam es zwischen ihnen und den Gegnern, die diesen Propheten in Josua dem Sohn Nuns erblickten, in Aegypten zu heftigen Streitigkeiten, denen eine vom Bischof Eulogios berufene christliche Synode durch Verdammung beider Schulen eine Ende machte[4]). Die Sekte wird noch von Šahrastanî im zwölften Jahrhundert als Dustanîja erwähnt, als Leugner eines zukünftigen Lebens — die Vergeltung komme im Diesseits, wie bei den Saddukaeern —, während eine andre Sekte, die Kušanîja, an jenes glaube[5]). Der samaritanische Chronist Abul Fatch im vierzehnten Jahrhundert erzählt allerlei Legenden von ihrem Gründer, die von den Neueren mit Unrecht für historisch genommen sind[6]). Gegenwärtig ist die Sekte längst verschwunden.

---

[1]) Ebenso Origenes de princ. IV 17 (vol. V p. 326 ed. Koetzschau) und Abul Fatch.

[2]) Epiphan. I 13.

[3]) Origenes in Johann. XIII 27 (vol. IV p. 251 ed. Preuschen): Dositheos gibt sich für den Christus aus, seine Anhänger φέροντες καὶ βίβλους τοῦ Δοσιθέου, καὶ μύθους τινὰς περὶ αὐτοῦ διηγούμενοι, ὡς μὴ γευσαμένου θάνατον, ἀλλ' ἐν τῷ βίῳ που τυγχάνοντα. Nach Epiphanios haben seine Jünger dagegen seinen Leichnam in voller Verwesung aufgefunden.

[4]) Eulogios bei Photios cod. 230 p. 285 f.; Eulogios fügt eine lange Polemik hinzu, in der er die Auferstehung gegen Dositheos aus dem Pentateuch beweist, seine Behauptung, daß die Welt unvergänglich sei, widerlegt und die Existenz von Dämonen nachweist, während οἱ Δοσθηνοὶ τὰ μὲν εἴδωλα δαίμονας ἔλεγον, ἄλλο δέ τι δαιμόνιον φῦλον οὐκ ἐγίγνωσκον.

[5]) Montgomery p. 259.

[6]) Daher will man drei oder wenigstens, wie Montgomery, zwei Dositheos (Dusis) unterscheiden, wozu gar kein Grund vorliegt. — Sabbaios

An Dositheos wird Simon Magus angeknüpft, auf den wir im nächsten Bande eingehn müssen. Epiphanios nennt noch drei weitere samaritanische Sekten, die Essener, die er fälschlich hierher statt zu den Juden setzt, die Sebuaeer und die Gorothener. Bei ihnen dreht es sich, nach seinen Angaben, um verschiedene Berechnung der Feste: die Sebuaeer rechnen den Tišri als den „ersten Monat" (Exod. 12, 2), nicht als den siebenten, und verlegen daher das Mazzen- und Passahfest in diesen, also in den Herbst, nicht in den Nisan, und entsprechend die übrigen Feste, während die Gorothener wie die Dositheer sie wie die Juden ansetzen[1]). Danach sind die Sebuaeer Σεβουαῖοι offenbar die „Siebener" (Septimaner)[2]). Weitere Nachrichten besitzen wir darüber nicht.

Verbreitung und inneres Wesen der Visionen und Wunder

Die geistigen Stimmungen, aus denen diese Propheten, Sektenstifter und Messias hervorgehn, reichen weit über die jüdischen Kreise hinaus. Sie gehn durch die ganze vorderasiatische Welt[3])

und Theodosios, die nach der Geschichte bei Joseph. Arch. XIII 74 ff. vor Ptolemaeos Philometor in einer Disputation die Sache der Samaritaner gegen die Juden führen, aber unterliegen und hingerichtet werden (oben S. 155 Anm.), haben mit dem Sektenstifter Dositheos nichts zu tun.

[1]) Epiphan. I 10—12. „There is a single reference to this sect (den Sebuaeern) in Abu'l Fath 131, where the Subuaï appear as opposed to Baba Rabba (dem Hauptvertreter der Orthodoxie im vierten Jahrhundert) and as having their own ecclesiastical organization", Montgomery p. 253. Sonst kommen sie nicht vor; die Gorothener oder Γοραθηνοί, abgeleitet von einem Γορθαῖος, nennt Hegesippos bei Euseb. hist. eccl. IV 22, 5 in einer mit Simon beginnenden Liste der Sekten der ältesten christlichen Zeit neben den Δοσιθιανοί und den Μασβώθεοι (o. S. 407, 2).

[2]) So richtig Juynboll. Sehr mit Unrecht hat Brandt, Die mandäische Religion, 1899, S. 180, dem Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, 1907, S. 283 folgt, die Sebuaeer als „Täufer" erklärt und mit den Masbotheern gleichgestellt.

[3]) Eine Parallelgestalt aus dem Grenzgebiet der griechischen Kultur ist der Kappadoker Apollonios von Tyana, dessen Wirksamkeit in die letzten Jahrzehnte des ersten Jahrhunderts n. Chr. fällt. Er verbindet magisches Zauberwesen, namentlich in Bekämpfung des Ungeziefers, der Erdbeben u. a., mit griechischer Theosophie, die in der zu einem übermenschlichen Weisen und Wundertäter ausgebildeten Gestalt des Pythagoras ihr Ideal sieht. In seinen Schriften verkündet er „den ersten Gott, der ein Einziger ist, von allen andern getrennt", und nur „durch reines

und schwellen ständig stärker an; die gesamte Entwicklung der Religion in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten, in Judentum, Christentum und allen Spielarten des Heidentums, ist auf diesem Nährboden erwachsen. Anschaulich hat Celsus, etwa um 175 n. Chr., das Treiben der Zauberer geschildert, die ihre Kunst aus Aegypten geholt haben: „mitten auf dem Markt verkaufen sie ihre erhabenen Kenntnisse für ein paar Obolen, treiben Dämonen aus, blasen Krankheiten weg, beschwören Totengeister, zeigen kostbare Mahlzeiten mit Tischen und Speisen, die garnicht existieren, und lassen Phantasiegebilde sich wie lebende Wesen bewegen“[1]; sie lösen durch ihre Beschwörungen Fesseln und öffnen Türen[2]). Auch die höhere Gattung der Propheten hat er in Phoenikien und Palaestina selbst kennen gelernt. „Mit Leichtigkeit werden viele beliebige Leute, in den Heiligtümern oder außer ihnen, aus beliebigem Anlaß zur Weissagung getrieben; andre ziehn als Bettler einher und suchen Städte und Heerlager auf. Da ist es dann einem jeden geläufig und zur Hand liegend zu sagen: ich bin der Gott oder ein Gottessohn oder ein göttlicher Geist (πνεῦμα θεῖον). Ich bin gekommen; denn der Weltuntergang steht unmittelbar bevor, und ihr Menschen geht wegen euerer Sünden zugrunde (ἥκω δέ· ἤδη γὰρ ὁ κόσμος ἀπόλλυται, καὶ ὑμεῖς, ὦ ἄνθρωποι, διὰ τὰς ἀδικίας οἴχεσθε). Ich aber will euch retten; und ihr werdet mich abermals mit himmlischer Kraft wiederkehren sehn. Selig, wer mich jetzt verehrt; die andern alle aber, Städte und Länder, werde ich mit ewigem Feuer überschütten. Die Menschen, welche ihre eigene

Schweigen und reine Gedanken“, nicht durch Worte oder gar Opfer verehrt werden darf. Unter ihm stehn die zahllosen übrigen Götter, über deren Opfer und die Wahl der richtigen Stunde dafür er geschrieben hat, ebenso über astrologische Prophezeiungen. Natürlich hat er auch Wunder getan und prophezeit, wie es sich für den wahren Weisen geziemt; er scheint eine Mischung von Enthusiast und Charlatan gewesen zu sein wie so viele ähnliche Gestalten. S. m. Aufsatz über Apollonios im Hermes 52, 1917. [Der Versuch von Joh. Hempel, Untersuchungen zur Überlieferung von Apollonius von Tyana, Beitr. zur Religionsw. Heft 4, Stockholm 1921, Apollonios höher zu bewerten und von der Überlieferung mehr zu halten, als ich getan habe, hat mich nicht überzeugt. Vgl. auch das scharfe Urteil Geffckens über Ap.: Ausgang des griech.-röm. Heidentums, 1920, S. 37 und 258, 6.]

[1]) Orig. c. Cels. I 67.

[2]) Ib. II 34.

Sühne (τὰς ἑαυτῶν ποινάς) nicht kennen, werden vergeblich bereuen und stöhnen; wer aber mir folgt, die werde ich zu ewigem Leben bewahren (αἰωνίους φυλάξω). Dann fügen sie unverständliches, wahnwitziges und völlig unklares Zeug hinzu, in dem kein vernünftiger Mensch einen Sinn finden kann — denn es ist unklar und nichts —, das aber einem Unvernünftigen oder einem schwindelnden Zauberer die Möglichkeit gibt, es zu verwenden, wie immer er will"[1]). Celsus berichtet, daß diese „Propheten", wenn er ihnen auf den Leib rückte, selbst zugegeben hätten, daß sie ihr wirres Gerede erfunden hätten[2]).

Wenn Celsus die alttestamentlichen Propheten in dieselbe Kategorie setzt, so hat er in bezug auf die ursprünglichen Nebî'îm, die in Israel wie bei den Kanaanaeern und Phoenikern in Scharen im Lande herumzogen und als Verzückte und Verrückte Orakel und Zeichen gaben, mehr Recht, als er wissen konnte — die großen Propheten, die dann ihre Reden auch schriftlich aufzeichneten, haben dagegen, wie Amos nachdrücklich ausspricht, mit ihnen ursprünglich nichts gemein, wenn sie auch ihre Formen angenommen haben. Im Orient hat sich dies Treiben durch alle Jahrtausende unverändert erhalten und ist im Derwischtum ganz lebendig; und ganz gleichartige Erscheinungen treffen wir überall in der indischen Welt. Aber gegen die alte Zeit hat es sich dadurch verschoben, daß die Sehnsucht nach unmittelbarer intuitiver Erfassung der Gottheit (Gnosis), nach mystischer Verbindung mit ihr, und nach Erlösung aus dieser Welt das dominierende Moment wird, und daher auch die Durchdringung des Propheten mit dem „Geist" (πνεῦμα) eine ganz andere Bedeutung erhält und sich bis zur Gottessohnschaft steigern kann. Diese Strömung schwillt ständig stärker an. Wir dürfen daher die Schilderung des Celsus nicht ohne weiteres auf das erste nachchristliche Jahrhundert oder eine noch frühere

[1]) Orig. c. Cels. VII 9; vgl. Norden, Agnostos Theos 188 ff. Der Schlußsatz enthält nach Origenes (c. 10) die Nutzanwendung auf die alttest. Propheten, paßt aber natürlich auch ganz allgemein auf dies Treiben.

[2]) VII 11 οἱ δῆθεν προφῆται, ὧν αὐτυχόος ἐγένετο, ἐλεγχθέντες ὑπὸ Κέλσου, ὡμολόγησαν αὐτῷ οὗ τινος ἐδέοντο, καὶ ὅτι ἐπλάσσοντο λέγοντες ἀλλοπρόσαλλα. Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter S. 76 deutet die Beschreibung des Celsus mit Unrecht speziell auf Glossolalie.

Zeit übertragen, wenn auch gleichartige Erscheinungen schon damals vorlagen; aber was zunächst nur bei einzelnen Persönlichkeiten hervortritt und von ihnen innerlich erlebt wird, wird dann, in der Blütezeit der Gnosis, Gemeingut und kann von jedem Beliebigen nachgesprochen und variiert werden. Da legen dann auch zahllose Schwindler den Prophetenmantel an und benutzen ihn zu den ärgsten Gaukeleien und derbstem Betruge. Welche Dimensionen dieses Treiben in der Antoninenzeit angenommen hat und welche Erfolge ein gewissenloser Schurke dadurch erreichen konnte, davon gibt die kostbare Schrift Lucians über Alexander von Abonuteichos, den Propheten des Schlangengottes Glykon, ein anschauliches Bild. Sie ist wenige Jahre nach dem „wahren Wort" des Celsus erschienen und diesem gewidmet[1]).

Soviel ärgster Betrug und Spekulation auf die Dummheit und Leichtgläubigkeit der Massen nun auch in diesen Kreisen herrscht, so wäre es doch sehr verkehrt, sie alle in diese Gruppe zu werfen. Daß überall in der Welt unzählige Geister, gute und böse, wirken und ständig den regelrechten Lauf der Dinge durchbrechen, ist der allgemeine Glaube; Wunder geschehn alle Augenblick, und die Zukunft wird überall durch Orakel, Propheten, Träume, Visionen und Gotteserscheinungen enthüllt[2]). Daß der Weise, der zur Er-

[1]) Der Zweifel Neumanns an der Identität beider, dem Koetschau in seiner Origenesausgabe (I S. L) sich anschließt, erscheint mir unbegründet. Daß Lucian im Alexandros den Epikur und seine Lehre als sicheres Schutzmittel gegen all diesen Schwindel preist, während der Celsus des Origenes keineswegs, wie dieser zunächst annahm, reiner Epikureer ist, kann nichts dagegen beweisen; Celsus ist Eklektiker so gut wie Lucian. Lucians Schrift ist bald nach Marcus' Tod 180 geschrieben (Alex. 48), das „wahre Wort" setzt man auf Grund von VIII 69 und 71 in die letzten Jahre des Marcus; beide verfolgen das gleiche Ziel, die Bekämpfung des religiösen Aberglaubens und Irrwahns; beide haben auch gegen die Magier geschrieben: Lucian 21 κατὰ μάγων, Orig. I 68 κατὰ μαγείας; da ist eine zufällige Gleichnamigkeit so unwahrscheinlich wie möglich. — Daß Lucian genaue Sachkenntnis besitzt und seine Schilderungen nicht übertreiben, beweist die völlige Übereinstimmung seiner Beschreibung des menschenköpfigen Schlangengottes mit dem Bilde des Glykon auf den Münzen von Abonuteichos und einer ihn darstellenden Bronze in Boston. Im übrigen vgl. auch Athenagoras apol. 26.

[2]) Wie zwar nicht die völlig in Mißkredit geratenen Orakel des griechischen Mutterlandes, wohl aber vor allem die Kleinasiens (Klaros, Branchidae,

kenntnis und zum mystischen Schauen gelangt ist, damit übernatürliche Kräfte gewinnt, ist für alle Welt einschließlich des inspirierten Lehrers eben so selbstverständlich wie z. B. für den brahmanischen Büßer oder den buddhistischen Arhat. Die Frage ist nur, ob der „Geist" (πνεῦμα), der aus ihm wirkt, den göttlichen oder den dämonischen, teuflischen Mächten zugehört. Wenn zwei konkurrierende Thaumaturgen zusammenstoßen, kann die Entscheidung nur dadurch gegeben werden, wer sich als der Stärkere erweist, wie in dem Wettringen zwischen Paulus und Barjesus-Elymas vor dem Proconsul von Cypern Sergius Paulus (Act. 13) oder zwischen Paulus und den Söhnen des jüdischen Priesters und Zauberers Skeuas in Ephesos (Act. 19): der Unterliegende ist dann ein „Teufelssohn" (υἱὸς διαβόλου), ein bösartiger Zauberer und falscher Prophet (μάγος ψευδοπροφήτης), aus dem Sieger wirkt „der heilige Geist", und vielleicht erkennt das der Gegner selbst an, bekehrt sich und sucht wie Simon Magus (Act. 8) die höheren Kräfte des Rivalen auch für sich zu gewinnen. Gleichartige Vorgänge wiederholen sich in der indischen Überlieferung und der Geschichte des Buddhismus ununterbrochen.

Von größter Bedeutung ist nun, daß die Menschen, die als inspirierte Propheten und Wundertäter auftreten und die religiöse Wahrheit verkünden, soweit sie nicht bewußte Betrüger waren — und das wird immer nur ein Ausnahmefall gewesen sein —, in der Tat seelisch dafür disponiert sind. Sie leben in zwei Welten, der natürlichen der sterblichen Menschen und der übernatürlichen und übersinnlichen der Geister, und fortwährend springen die Vorstellungen aus der einen in die andere über[1]). Sie haben Visionen,

---

Termessos, Alabanda, Mopsuhestia u. a.) wieder zu steigendem Ansehn kamen, und Propheten überall auftraten, daneben die Traumdeutung neben der Astrologie systematisch ausgebildet wurde, ist bekannt genug. Daß z. B. „zahlreiche Hellenen und Barbaren den Asklepios gesehn haben und noch sehn, von ihm geheilt sind und Offenbarungen über die Zukunft erhalten haben", bezeugt Celsus bei Orig. III 24, ferner Aristides u. a. Auch der (gleichfalls der Antoninenzeit angehörige) Popularphilosoph Maximos von Tyros hat nicht nur auf einem Schiff im Seesturm die Dioskuren als St. Elmsfeuer (ἀστέρας λαμπρούς), sondern auch, wie er eidlich bezeugt, mit wachen Augen den Asklepios gesehen (diss. 15, 7 εἶδον καὶ τὸν Ἀσκληπιόν, ἀλλ' οὐχὶ ὄναρ εἶδον, νὴ τὸν Ἡρακλέα, ἀλλ' ὕπαρ).

[1]) Völlig zutreffend bemerkt Origenes c. Cels. VII 4, daß die „nicht

sie hören Stimmen; sie glauben, irgend ein zukünftiges Ereignis blitzartig vor sich entschleiert zu sehn und verkünden zu müssen; ein innerer Drang packt sie, geheimnisvolle, oft ihnen selbst unverständliche Worte auszusprechen, wie beim „Zungenreden“[1]); und sie fühlen die Kraft in sich, „magnetisch“ auf andre Menschen zu wirken und sie physisch und psychisch unter ihren Willen zu zwingen. Wenn, ehe seit dem Ende der siebziger Jahre die wissenschaftliche Bearbeitung dieser Materie begann, ein ehrlicher „Magnetiseur“ seine Experimente vorführte, konnte er nur sagen, daß er die Kraft zu dieser Einwirkung auf andere in sich fühle, aber sich jeden Versuchs, sie zu erklären, enthalte, dagegen nachdrücklich sich gegen die Behauptung verwahre, daß er irgendwelche betrügerische Manipulationen anwende[2]). In einer andern, naiv gläubigen Zeit konnte ein solcher Mann garnicht anders glauben, als daß entweder ein böser Dämon in ihn gefahren sei oder aber daß der göttliche Geist aus ihm wirke. So beginnen sie, in gutem

wenigen“ Christen, die Dämonen aus Leib und Seele austreiben „nur mit Gebet und einfachen Beschwörungen“, ohne tiefere Kenntnisse, gerade die ἁπλούστεροι ἄνθρωποι sind, und die tiefere theologische Bildung σοφοῦ τινος καὶ δυνατοῦ ἐν ταῖς λογικαῖς περὶ τῆς πίστεως ἀποδείξεσιν dazu nicht erforderlich ist. Origenes selbst hat schwerlich Dämonen ausgetrieben. — Auch für diese Vorgänge sind die Mormonen sehr instruktiv, bei denen sich, in Anlehnung an den ersten Korintherbrief, alle die Vorgänge ständig wiederholt haben, die Paulus hier als Wirkungen des Geistes aus den ersten Jahren der Christengemeinde schildert.

[1]) Auch die wüsten Namen der gnostischen Systeme, wie Jaldabaoth, Barbelo usw., tragen ganz diesen Charakter; sie enthalten höchstens einen Anklang an wirkliche Wörter, und es ist ein aussichtsloses Unternehmen, sie etymologisch deuten zu wollen. Noch roher sind natürlich die zahllosen Götter- und Dämonennamen der hieroglyphischen und griechischen Zaubertexte, in denen der religiöse Wahnwitz schwelgt.

[2]) Bei den spiritistischen „Medien“, die alle paar Jahre immer wieder auftreten und eine Zeitlang gewaltiges Aufsehn erregen, liegt zweifellos durchweg bewußter Betrug vor, wenn manche von ihnen vielleicht auch ursprünglich selbst an eine Verbindung mit der Geisterwelt geglaubt haben mögen. Die von ihnen verwendeten Tricks zu erklären, ist nicht Aufgabe der Wissenschaft, so wenig wie sie sich damit zu beschäftigen hat, durch welchen Trick die Wunderheilungen Vespasians (Bd. I 114, 1) oder etwa die Rechenkünste der „denkenden“ Pferde ermöglicht wurden, die vor einigen Jahren so viele Gläubige gerade unter den „Gebildeten“ gefunden haben.

Glauben Wunder zu tun, die Zukunft zu enthüllen, Gottes Allmacht und wahres Wesen zu offenbaren, und der Erfolg, den sie erzielen, reißt sie immer weiter fort. Wenn dann ihre Kraft versagt, ihr Vertrauen sie täuscht und ein Rückschlag eintritt, sind sie gezwungen, zu Trug und krummen Wegen zu greifen, und können allmählich zu halben oder ganzen Betrügern herabsinken. In der Geschichte Mohammeds — der ursprünglich fest an seine Inspiration geglaubt hat und der darin völlig ehrlich war, daß er die Fähigkeit, Wunder zu tun, immer abgelehnt hat — können wir diese Entwicklung anschaulich verfolgen; in viel roherer, aber darum noch lehrreicherer Gestalt tritt sie uns bei Joseph Smith, dem Propheten der Mormonen, entgegen.

Auch Josephus hat bekanntlich gelegentlich prophezeit und sich in der Notlage nach seiner Gefangennahme dadurch eine glänzende Zukunft geschaffen, daß er dem Vespasian das Kaisertum verkündete[1]). Er selbst erzählt, daß seine Kenntnis der Zukunft auf Träumen beruhte, die er für von Gott eingegeben hielt; „denn er war in der Traumdeutung genügend beschlagen, um das von der Gottheit zweideutig Gesagte richtig zu deuten, und kannte die Prophezeiungen in den heiligen Büchern“[2]). Damit ist ein Moment erwähnt, welches überall bei Inspirationen eine große Rolle spielt, so z. B. auch bei Paulus (Act. 16, 9. 18, 9).

Ganz lebendig tritt uns diese Vorstellungswelt in der Gegenwart in dem Treiben der zahlreichen Sekten des niederen Volks entgegen, die sich wie im Islam und in Rußland so vor allem in England und Amerika in so reicher Fülle entwickelt haben. So verweise ich nochmals auf das Beispiel der Mormonen, das darum so besonders instruktiv ist, weil es sich hier um die tiefststehenden Volksschichten handelt, und weil uns hier ein besonders reichhaltiges, völlig authentisches Material vorliegt. Von den seelischen Vorgängen, welche sich bei seinen Visionen und Inspirationen abspielten, gibt Joseph Smith in einer an seinen Gehilfen Oliver Cowdery gerichteten Offenbarung vom April 1829[3]) eine ganz

[1]) Bell. III 399 ff. IV 623 ff. Die Realität seiner Erzählung ist garnicht zu bezweifeln; sie wird ebenso von allen heidnischen Schriftstellern berichtet (Sueton Vesp. 5. Dio 66, 1. Appian bei Zonar. XI 16).

[2]) Bell. III 351 f., vgl. 405 f. Vita 208 f.

[3]) Doctrine and Covenants of the Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints no. 9, s. Ursprung und Geschichte der Mormonen S. 52.

lebendige und äußerst lehrreiche Schilderung. Dem letzteren war die Erlaubnis gegeben worden, aus den rein fiktiven, nur in der Vision existierenden goldenen Tafeln, auf denen das „Buch Mormons“ in unbekannten Schriftzeichen stand, zu „übersetzen“ wie sein Meister; aber da es damit nicht glückte — seine und Joseph Smiths Übersetzungen stimmten offenbar nicht überein —, wird sie ihm jetzt von Gott durch folgendes Orakel wieder entzogen:

„Sei geduldig, mein Sohn, denn es ist Weisheit in mir, und es ist nicht zweckdienlich, daß du zu dieser gegenwärtigen Zeit übersetzen solltest. Siehe, das Werk, das zu tun du berufen bist, ist zu schreiben für meinen Diener Joseph; und siehe, es ist, weil du nicht fortgefahren bist, wie du begonnen hast, als du anfingst zu übersetzen, daß ich dies Vorrecht von dir genommen habe. ... Siehe du hast nicht verstanden; du hast angenommen, daß ich es dir geben würde, als du keinen andern Gedanken faßtest, als mich zu fragen; aber siehe, ich sage dir, du mußtest es in deinem Sinne ausstudieren; dann mußtest du mich fragen, ob es richtig sei, und wenn es richtig ist, werde ich veranlassen, daß dein Busen in dir brennt; somit wirst du fühlen, daß es richtig ist; aber wenn es nicht richtig ist, wirst du kein solches Gefühl haben, sondern eine Betäubung der Gedanken (*stupor of thought*) haben, die dich das, was falsch ist, vergessen machen läßt. Somit kannst du nicht schreiben, es sei denn, daß es dir von mir gegeben werde. Jetzt, wenn du dies gewußt hättest, hättest du übersetzen können. Jedoch es ist nicht zweckdienlich, daß du jetzt übersetzen solltest. Siehe es war zweckdienlich, als du begannst, aber du fürchtetest dich, und die Zeit ist vorbei, und jetzt ist es nicht zweckdienlich.“

Wohl niemals hat ein Hellseher oder Prophet in so anschaulicher Weise beschrieben, was dabei in seinem Innern vorgeht, wie das hier zwar in stammelnder Rede, aber vollkommen verständlich geschieht.

X

Jesus von Nazaret

Das ist die Welt, in der Jesus von Nazaret aufgetreten ist. Die Landschaft Galilaea, Galîl, aus der er stammte, in alter Zeit der Sitz des Stammes Naphtali[1]), war seit der assyrischen Eroberung ihres israelitischen Charakters vollständig entkleidet, die Bewohner mit den phoenikischen und aramaeischen Nachbarn verschmolzen. Als dann etwa seit dem Ende des Perserreichs die Ausbreitung der Juden über die engen Grenzen Judaeas begann, haben sich Juden wie in Philistaea und dem Ostjordanlande (Gilead) so auch in Galilaea angesiedelt, natürlich unter ständigen Reibungen mit den Nachbarn und besonders den griechischen und den stark hellenisierten Städten. Damals wird der Name „Galilaea der Heiden" aufgekommen sein, den wir in einem in das Buch Jesaja 8, 23 eingeschobenen Orakel finden, das überhaupt die damaligen Zustände dieser Landschaft und die an sie geknüpften Hoffnungen charakterisiert[2]): „In der früheren Zeit hat er (Gott) das Land Naphtali und das Land Zebulon gering geschätzt; aber in der Folgezeit bringt er die Meeresstraße, die Peraea (ʿeber hai-Jarden), Galilaea der Heiden zu Ehren[3])". Dem Ansturm der hellenisierten Umgebung in der

[1]) Josua 12, 23. 20, 7. 21, 32. Reg. I 9, 11. II 25, 29.

[2]) גליל הגוים, vielfach als „Kreis der Heiden" gedeutet. Aber mit Recht protestiert Hölscher, Palaestina in der pers. und hellenist. Zeit (Quellen und Forschungen zur alten Gesch. und Geogr. Heft 5, 1903) S. 81 dagegen, daß der Name Galilaea הגליל eine Abkürzung daraus sei; er ist viel älter. Aus Jesaja entnommen Makk. I 5, 15 Γαλιλαία ἀλλοφύλων, gleichartig der ständigen Ersetzung des Philisternamens durch ἀλλόφυλοι oder Jes. 9, 11 LXX durch Ἕλληνες.

[3]) Daß dieser Spruch älter ist als die Makkabaeerzeit, liegt auf der Hand. Auch der Chronist versetzt, wie Stade, Gesch. d. Volkes Israel II 198 f. erkannt hat, II 30, 10 f. die Zustände seiner Gegenwart in die vorexilische Zeit: Hizkia fordert „Ephraim, Manasse und bis Zebulon hin"

Religionsverfolgung unter Antiochos Epiphanes zu widerstehn, waren diese jüdischen Gemeinden freilich nicht stark genug; so werden sie, wie durch Judas aus der Peraea, so durch Simon aus Galilaea nach Judaea überführt[1]). Indessen die Erfolge, welche seit dem definitiven Niedergang des Seleukidenreichs den Hasmonaeern zufielen, ermöglichten seit dem Ausgang des zweiten Jahrhunderts v. Chr., die Judaisierung dieser Gebiete aufs neue systematisch in Angriff zu nehmen. Als Gabinius im Jahre 57 die Einheit des jüdischen Gebiets auflöste, waren Galilaea wie Peraea so völlig jüdisch geworden, daß er diese Landschaften als jüdische Sprengel unter eigenen Synedrien konstituierte[2]). Der Norden Galilaeas freilich, mit der alten Bergfeste Qadeš, blieb im Besitz der Tyrier und lag daher mit seinen jüdischen Nachbarn in ständiger Fehde[3]); und im Süden waren sie durch die Samaritaner von dem Stammland getrennt. Das konnte bei den Pilgerzügen nach Jerusalem leicht zu Konflikten führen[4]), wenn man nicht, wie Jesus, vorzog, Samaria ganz zu vermeiden und über den Jordan durch Peraea zu ziehn. Natürlich gab es auch Fremde im Lande, und als Herodes Antipas am See Genezaret in der Nähe der warmen Quellen von Chammât (Ammathûs) sich eine neue Hauptstadt Tiberias gründete, sind unter den Ansiedlern, die er von überall her dahin zusammenbrachte, offenbar auch Nichtjuden gewesen[5]).

Durch die Kriege, in denen Herodes zur Macht gelangte, ist auch Galilaea wiederholt arg heimgesucht worden, ebenso in dem nach Herodes' Tode ausgebrochenen Aufstand, in dem Varus die

zur Teilnahme am Passahfest auf, aber seine Boten werden [von den Samaritanern] mit Hohn abgewiesen; „doch einige aus Ascher, Manasse und Zebulon demütigten sich und kamen nach Jerusalem". Das sind die Anhänger der jüdischen Diaspora in Peraea und Galilaea.

[1]) Makk. I 5, 14 ff. 23 ff., vgl. o. S. 226. Daß die endgültige Judaisierung Galilaeas erst in den letzten Jahren des zweiten Jahrhunderts v. Chr. beginnt, hat Schürer, Gesch. II³ 5 ff. dargelegt (wenn er auch die Rolle Aristobuls I. dabei überschätzt).

[2]) Jos. Bell. I 170. Arch. XIV 91; oben S. 312 f.

[3]) Joseph. Bell. II 459. IV 105. Arch. XIII 154.

[4]) Jos. Bell. II 232 ff. = Arch. XX 118 ff.

[5]) Jos. Ant. XVIII 36 f.; vgl. Schürer II³ 170 ff. — Jesus hat die Stadt offenbar absichtlich vermieden; in den Berichten über ihn wird sie nie erwähnt (das Johannesev. benennt lediglich den See nach der Stadt 6, 1. 23. 21, 1).

Hauptstadt Sepphoris zerstörte[1]). An gottseligen Banditen, gegen die Herodes energisch einschritt, fehlte es niemals. Aber das Land war dicht bevölkert und intensiv bebaut, die Bewohner kräftig und von Jugend auf an das Waffenhandwerk gewöhnt, in ständigem Hader mit den Ungläubigen ringsum[2]). In Jerusalem sah man auf das Kolonialgebiet und seine schlichten, einen abweichenden Dialekt sprechenden[3]) Bewohner mit geringschätzigem Hochmut herab: „Kann denn aus Galilaea der Messias kommen?" sagen die Juden Jerusalems im Johannesevangelium 7, 41. 52 — das geht offenbar auf dessen Sonderquelle zurück —; „was kann aus Nazaret Gutes kommen?" wendet Nathanael, „der echte Israelit, an dem kein Falsch ist", 1, 46 ein. Aber mit Feuereifer waren die Galilaeer dem Gesetz ergeben; die pharisaeische Schule herrschte hier offenbar durchweg, mit ihren Oberhäuptern in Jerusalem stand man in reger Verbindung[4]). Die Herodianische Dynastie hatte ihre Anhänger vor allem unter der Beamtenschaft, die „Herodianer", die mit den Pharisaeern Fühlung hatten[5]); Saddukaeer dagegen wird es in Galilaea kaum gegeben haben. Zum Kampf für das Gesetz waren die Galilaeer jederzeit bereit. Der Begründer der Zeloten, Judas, der den Aufstand gegen Quirinius erregte, stammte aus Galilaea, seine Nachkommen haben sich hier behauptet; auch unter den Zwölf, die Jesus auswählt, ist ein Zelot (καναναῖος) Simon. Im Kriege gegen Rom haben die Galilaeer mit leidenschaftlicher Hingabe und Selbstaufopferung gekämpft[6]); ein rigoröser Galilaeer Eleazar[7]) hält dem unter dem Einfluß seiner Mutter Helena zum

[1]) Jos. Bell. II 56. 68. Arch. XVII 254. 288 ff. Herodes Antipas hat sie dann als Autokratoris wieder aufgebaut Arch. XVIII 27. Im jüdischen Aufstand hielt die Stadt zu Rom.

[2]) Jos. Bell. III 41 ff.: Ober- und Unter-Galilaea τοσούτοις ἔθνεσιν ἀλλοφύλοις κεκυκλωμέναι πρὸς πᾶσαν ἀεὶ πολέμου πεῖραν ἀντέσχον· μάχιμοί τε γὰρ ἐκ νηπίων καὶ πολλοὶ Γαλιλαῖοι πάντοτε, καὶ οὔτε δειλία ποτὲ τοὺς ἄνδρας οὔτε λιπανδρία τὴν χώραν κατέσχεν . . . καὶ μέρος αὐτῆς ἀργὸν οὐδέν, woran die sinnlos übertriebene Behauptung anschließt, auch die kleinste Ortschaft habe über 15000 Einwohner gehabt!

[3]) Marc. 14, 70, von Matth. 26, 73 richtig verstanden.

[4]) Marc. 3, 22. 7, 1.

[5]) Marc. 3, 6. 8, 15; vgl. o. S. 329. — Dagegen erscheint Luk. 8, 3 Johanna γυνὴ Χουζᾶ ἐπιτρόπου Ἡρῴδου in Jesu Gefolge (vgl. Bd. I 185, 1).

[6]) So z. B. Bell. III 229 ff. V 473 ff.

[7]) περὶ πάντα τὰ πάτρια δοκῶν ἀκριβὴς εἶναι Jos. Arch. XX 43.

Judentum übergetretenen König Izates von Adiabene[1]) vor, daß der Standpunkt seines Lehrers, eines Kaufmanns Ananias, er könne die Beschneidung unterlassen, weil das bei seinen Untertanen schweren Anstoß erregen würde, ganz unzulässig sei und in schroffem Widerspruch zum Gesetz stehe, und bringt ihn wirklich dazu, die Beschneidung insgeheim zu vollziehn.

Inmitten dieser Bevölkerung, in dem Ort Nazaret[2]) im Berg-

[1]) Nach der Erzählung bei Josephus XX 18 ff. hat sein Vater Monobazes, als seine Schwester und Gemahlin Helena schwanger war, eine Stimme gehört, er solle ihren Leib nicht berühren, der ein von Gott gesegnetes Kind enthalte. Wenn er diesem dann den Namen Izates gibt, so ist das doch wohl das persische Jazata, der Name der Engel, unter deren Schutz der Knabe steht. — Izates wird ein so eifriger Proselyt, daß er fünf seiner Söhne zu jüdischer Erziehung nach Jerusalem schickt, wo sie später in die Hände des Titus fallen und gefangen nach Rom geschickt werden (Arch. XX 71. Bell. VI 356).

[2]) Sehr mit Unrecht hat die wild gewordene Skepsis die Existenz eines Ortes Nazaret bezweifelt, weil er in den nichtchristlichen Quellen (A.T., Josephus, Talmud) nicht vorkommt, und behauptet, er sei aus dem Namen der Nazoraeer gemäß dem angeblichen Prophetenwort Matth. 2, 23 erfunden. Daß wir von den 204 πόλεις καὶ κῶμαι Galilaeas (Jos. Vit. 235) doch nur einen Bruchteil kennen, ist selbstverständlich; auch Gitta in Samaria, die Heimat des Simon Magus, kennen wir nur durch die christlichen Schriftsteller. Dagegen wird die Existenz von Nazaret durch die Zeugnisse bei Marcus, auch abgesehn von 1, 9, vollauf bewiesen: überall, wo es nach dem ständigen Sprachgebrauch nötig ist, Jesus durch Hinzufügung der Heimatangabe zu bezeichnen, heißt er Ἰησοῦς ὁ Ναζαρηνός, d. i. „Jesus von Nazaret", so 1, 24. 10, 47. 16, 6, und am realistischsten 14, 67, wo in der Verleugnungsszene die Magd zu Petrus sagt: καὶ σὺ μετὰ τοῦ Ναζαρηνοῦ ἦσθα τοῦ Ἰησοῦ „auch du gehörst ja zu dem Gefolge des Menschen aus Nazaret, des Jesus". Bei Lukas und Matthaeus ist das Ethnikon mehrfach gestrichen; beibehalten ist es nur Luk. 4, 34 (= Marc. 1, 24) und 18, 37 (= Marc. 10, 47), ferner 24, 19 in der Geschichte von den Emmausjüngern, sowie Matth. 26, 71 (= Marc. 14, 67); aber nur Luk. 4, 34 und 24, 19 behält die Form Ναζαρηνός; an den übrigen Stellen wird es durch Ναζωραῖος ersetzt, was Lukas in der Apostelgeschichte durchweg braucht, ebenso Matth. 2, 23 und Joh. 18, 5. 7. 19, 19 [vereinzelt ist diese Form auch in die Marcushandschriften und Luk. 18, 37. 24, 19 eingedrungen, daneben Ναζορηνός, Ναζαραῖος u. ä.]. Da ist das Ethnikon auf -ηνός durch die bei den Sekten bevorzugte Bildung auf -αῖος ersetzt, vgl. oben Ἐσσηνοί und Ἐσσαῖοι, und das Wort zugleich, wie E. Mittwoch mir gezeigt hat, in die im Aramaeischen für Appellativa ganz geläufige Form faʿûlâ umgesetzt; offenbar verstand man die Ablei-

lande, vier Meilen westlich vom See Genezaret, ist Jesus aufgewachsen. Er lebte mit vier Brüdern und mehreren Schwestern zusammen — über ihr Altersverhältnis wissen wir nichts — als

---

tung von dem unbedeutenden kleinen Heimatort nicht mehr, sondern gab dem Sektennamen etwa die Deutung „Observanten". So schreibt denn, wie mir Mittwoch auf Grund von Payne-Smiths Lexikon mitteilt, das Evangeliarium Hierosolymitanum auch den Ortsnamen נצורת Neṣôret für Nazaret (die Peschita dagegen schreibt Nâṣrat). Daß der Name Nazaret mit Ṣade geschrieben wurde (jetzt Nâṣire), also Ναζαρετ transkribiert werden sollte, ist zweifellos; die Erweichung zu Zain kommt aber, worauf mich Littmann aufmerksam macht, namentlich in Verbindung mit einem r garnicht selten vor. So mag Ναζωραῖος dem galilaeischen Dialekt angehören. Gleichartig ist der Lokalname *Nazerinorum tetrarchia* im mittleren Syrien bei Apamea am Orontes Plin. V 81; davon mag der Name der halbislamischen Mischsekte der Noṣairier im Gebirge westlich vom Orontes stammen (arabische Deminutivform; daneben steht Anṣârîje). Daß dagegen die jüdische Sekte der Ναζαραῖοι, aus der die Modernen seltsamerweise durchweg Nazaraeer gemacht haben, obwohl aus derselben Wurzel abgeleitet, mit diesen nichts zu tun hat, ist oben S. 409 schon bemerkt; ebensowenig natürlich die Jahwe „Geweihten" Nazîrîm (נזיר, Nazîr) Ναζιραῖοι. — Der Prophetenspruch ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται Matth. 2, 23 findet sich bekanntlich im A.T. nicht. Verlorene Pseudepigraphen werden in der frühchristlichen Literatur nicht selten zitiert, so außer im Epheserbrief 4, 14 vor allem im ersten Clemens- und im Barnabasbrief; aber wahrscheinlicher ist doch, daß das Zitat bei Matthaeus frei erfunden ist. — Daß dann die Bekenner des Messias Jesus nach seiner Heimat Nazarener oder Nazoraeer genannt werden, ist ganz natürlich; der Christenname kommt erst in der Heidenmission in Antiochia auf (Act. 11, 26, s. Bd. III). In dieser wird er dann allgemein angenommen, während sich die ältere Bezeichnung bei den Juden (Act. 24, 5 bezeichnet der jüdische Ankläger den Paulus als πρωτοστάτης τῆς τῶν Ναζωραίων αἱρέσεως; Tertullian adv. Marc. IV 8 *nos Judaei Nazarenos appellant*) und bei judenchristlichen Sekten erhält, so den Ναζωραῖοι, *Nazaraei, Nazareni* von Beroea bei Epiphanios und Hieronymus (Bd. I 252 ff.); daher heißen die Christen bei den Arabern *Naṣâri* (davon weitergebildet Naṣrânî). In der syrischen Bibelübersetzung ist Ναζαρηνός, Ναζωραῖος in Nâṣrâjâ umgesetzt, ebenso bei den späten Juden, im Talmud, in Nôṣrî, was man sehr mit Unrecht gegen alle Zeugnisse für die Urform erklärt hat, so Lidzbarski, Mandäische Liturgien, Abh. Gött. Ges. XVII 1, 1920, S. XVI ff., dessen Versuch, die Entstehung von Naṣôrâjâ aus Nôṣrî zu erklären, äußerst gezwungen ist; vgl. dagegen Nöldeke, Z. Assyr. 33, 1920, 73 f.; für eben so unmöglich halte ich Zimmerns Ableitung vom babyl. *nâṣir* „bewahrend", in s. Aufsatz Nazoräer, Z.D.M.G. 74, 1920, 429 ff. Den Namen Ναζωραῖοι haben dann auch die Mandaeer (d. i. „Gnostiker")

Handwerker (τέκτων, Zimmermann) im Hause seiner Mutter Maria[1]); der Vater scheint längst gestorben zu sein. Daneben hat er — das zeigen alle seine Äußerungen — über der Schrift, Gesetz, Propheten und Psalmen, eifrig gegrübelt, etwa in derselben Weise, wie die Gründer des neuen Bundes der Damaskusgemeinde, und um die Erfassung ihres wahren Sinnes gerungen. Gewaltigen Eindruck hat ihm dann die Kunde vom Auftreten des Täufers Johannes gemacht. Allerdings muß es fraglich bleiben, ob er selbst zu ihm gezogen ist (s. Bd. I 83 f.), und als Johannesjünger ist er jedenfalls nicht aufgetreten, die Riten des Ordens hat er nicht mitgemacht. Aber zweifellos hat er ihm als ein großer Prophet gegolten; eben dies Vorbild mag ihm den letzten entscheidenden Anstoß gegeben haben, nun auch selbst dem Volk zu verkünden, was sein Inneres bewegt und ihm zu religiöser Gewißheit geworden ist. Wie er seine Familie verläßt und in den Ortschaften am See, vor allem in Kapernaum, in den Synagogen und vor den sich um ihn sammelnden Volksmassen als Lehrer der wahren Auffassung Gottes und seines Gesetzes auftritt, wie er eine Schar von Jüngern um sich sammelt, wie die Seinen ihn als von religiösem Wahnsinn besessen aufsuchen und er sie abweist, braucht nicht nochmals erzählt zu werden.

Das religiöse Weltbild Jesu ist ganz das der Pharisaeer[2]). Der

---

übernommen, die sich sehr oft נאצוראיא *Naṣôraije* nennen, was eben (so Nöldeke gegen Lidzbarski) nur „Christen" bedeuten kann. Das beweist, daß die Mandaeer zeitweilig als eine judenchristlich-gnostische Sekte aufgetreten sind (vgl. Brandt, Die mand. Religion, 1889, S. 140 ff.; Die Mandaeer, Verhandl. Akad. Amsterdam XVI 3, 1915, S. 50), so schroff auch ihre Schriften den Messias Jesus ablehnen. Aber in diesem wüsten Chaos ist alles möglich, und jüdische und christliche Überlieferungen haben sie bekanntlich im weitesten Umfang aufgenommen. Wenn, wie Lidzbarski und Nöldeke mit zwingenden Gründen annehmen (gegen Brandt), die Mandaeer ursprünglich im Ostjordanlande gewohnt haben, in enger Berührung mit den Elkesaiten, so wird diese Bezeichnung um so begreiflicher.

[1]) Marc. 6, 3. — Daß ich die mehr als naiven modernen Versuche, nachzuweisen, daß Jesus ein „Arier" gewesen sei, einer Erörterung unterziehn solle, wird hoffentlich niemand von mir erwarten.

[2]) Die hier gegebene Darstellung der Anschauungen und Lehren Jesu beruht auf der Analyse des Quellenmaterials in Bd. I. Zugrunde gelegt ist Marcus, dessen Angaben, soweit nicht die Eschatologie und die Lehre vom leidenden Messias hineinspielt, als durchaus zuverlässig gelten können;

Gegensatz des Gottesreichs mit seinen Engelscharen zu den dämonischen Mächten unter der Herrschaft des Satans, die in die Menschen fahren, aus den „Besessenen" reden und die Krankheiten erzeugen, die Vergeltung nach dem Tode, ewiges Leben im Gottesreich oder die Qualen des Höllenfeuers der Gehenna und des ewigen Todes, die Auferstehung und das Weltgericht sind auch für ihn selbstverständliche Voraussetzungen; die Auferstehung der Toten erweist er aus der Schrift durch die Deutung des Gottesworts: „ich bin der Gott Abrahams und Isaaks und Jakobs": „Gott aber ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebenden"[1]). Das Gesetz ist die unverbrüchliche Norm des Lebens und muß voll erfüllt werden; „leichter wird Himmel und Erde vergehn, als daß auch nur ein Häkchen vom Gesetz fällt"[2]). Er steht ganz auf dem Boden des Judentums, über dasselbe reicht sein Gesichtskreis nicht hinaus. Mit den Samaritanern kommt er überhaupt nicht in Berührung, die Heiden sind, ganz wie bei den Propheten, nur ein Appendix der jüdischen Welt. Von dem dieser gewährten Heil kann ihnen ein Anteil zufließen, wenn sie den Glauben annehmen, wie in Q der Centurio von Kapernaum oder bei Marcus auf der Wanderung durch tyrisches Gebiet die Syrophoenikerin, deren von einem Dämon besessener Tochter er die Heilung nur widerwillig gewährt: „zunächst müssen die Kinder gespeist werden; denn es ist nicht schön, das Brot den Kindern zu nehmen und vor die Hunde zu werfen"[3]). Daran, daß dereinst, wenn das Gottesreich sich in Israel verwirklicht hat, der prophetischen Verkündung entsprechend sich alle Völker um dasselbe scharen werden, wird er nicht gezweifelt haben; aber er kann sich das nur in der Form des Proselytismus gedacht haben, den ja auch die Pharisaeer eifrig betreiben. Von dem Gedanken einer Heidenmission, zu der dann, nach anfänglichem Sträuben, das Christentum fortgeschritten ist, findet sich in den Zeugnissen über Jesus keine Andeutung, vielmehr wird dieselbe in der Instruktion,

daneben ist Q mit Vorsicht, die Sonderstücke des Matthaeus und Lukas nur ausnahmsweise benutzt, wo sie den Gedanken einen besonders kräftigen Farbenton geben. Im einzelnen bleibt natürlich manches subjektiv; aber die Grundzüge lassen sich mit voller Sicherheit gewinnen.

[1]) Marc. 12, 26.

[2]) Luk. 16, 17 = Matth. 5. 18 (Q), s. Bd. I S. 214. 2.

[3]) Marc. 7, 27.

die er den Aposteln gegeben haben soll und die jedenfalls noch aus den ersten Anfängen des Christentums stammt und daher seine Anschauungen weit zutreffender wiedergeben wird als die spätere Entwicklung, ausdrücklich untersagt: „biegt nicht ab auf einen Weg der Heiden und tretet nicht ein in eine Stadt der Samariter; geht vielmehr zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel“[1]).

In scharfem Gegensatz zu dieser Übereinstimmung mit den Grundanschauungen der Pharisaeer steht nun aber seine Auffassung des inneren Wesens des Gesetzes und des durch dasselbe begründeten Verhältnisses zu Gott. Die Pharisaeer suchen die Aufgabe der Frommen in peinlicher Beobachtung des äußeren Formelwesens, in immer weiterer Ausspinnung ausgetüftelter Gebote, und sie tragen ihre gewissenhafte Gesetzeserfüllung demonstrativ zur Schau, sie fühlen sich weit erhaben über die ungebildete Masse, die ‘Am ha’ares („Landvolk“) des Talmud, der die Kenntnisse und die Zeit fehlen, um sich ununterbrochen dem Gesetzesstudium hinzugeben. Das führt zu Scheinheiligkeit und Verstockung der Herzen; hinter der formalen Korrektheit verbirgt sich der weltliche Ehrgeiz und die Habgier: „hütet euch vor den Schriftgelehrten, die in Talaren einhergehn und auf den Plätzen begrüßt sein, in den Synagogen und bei den Mahlzeiten den Ehrensitz einnehmen wollen, die das Vermögen der Witwen verzehren, aber zum Schein lange Gebete halten; sie werden um so schlimmere Strafe erhalten“[2]). In Wirklichkeit stehn sie tief unter dem „Zöllner und Sünder“, der zerknirscht in der Stille seine Sündhaftigkeit bekennt, auf den sie hochmütig herabsehn. Die Traditionen aber, die sie ausgebildet haben und deren Befolgung sie fordern, stehn oft genug geradezu im Widerspruch gegen das Gesetz und heben es durch die gezwungene Interpretation, mit der sie ihre Bestimmungen rechtfertigen, tatsächlich auf. „Ihr setzt Gottes Gebot außer Kraft und befolgt die Überlieferung der Menschen“[3]). So trifft diese „Heuchler“ der Spruch des Jesaja:

---

[1]) Matth. 10, 5 f., aus Q, s. Bd. I 273 f., und weiter S. 300 ff.

[2]) Marc. 12, 38 f.; vgl. Bd. I 231 f.

[3]) Marc. 7, 8 f. in doppelter Fassung: ἀφέντες τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ κρατεῖτε τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, und sodann, mit καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς angefügt: καλῶς ἀθετεῖτε τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ, ἵνα τὴν παράδοσιν ὑμῶν τηρήσητε; und dann, nach Anführung eines Beispiels (durch eine fiktive Weihung seines Vermögens an die Gottheit, indem er es als Korbân be-

„dies Volk ehrt mich mit den Lippen, aber ihr Herz ist weit von mir weg; nichtig verehren sie mich, da sie Lehren verkünden, die Menschengebote sind“[1]). In Q und noch viel eingehender bei Matthaeus in der großen Rede gegen die Pharisaeer c. 23 wird das weiter ausgeführt[2]). Äußerlich deckt sich diese Polemik gegen die Tradition, die παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων (Marc. 7, 3. 5), mit der Lehre der Saddukaeer. Aber von einem Zusammenhang kann garkeine Rede sein, der Ausgangspunkt ist ein ganz andrer: die Saddukaeer stehn starr auf dem Boden des Buchstabens der Schrift und wollen darüber nicht hinausgehn, Jesus dagegen verwirft die gesamte Auffassung des Gesetzes, die den beiden sich bekämpfenden Schulen gemeinsam ist.

Denn das entscheidende ist, daß für ihn die mechanische Befolgung des Gesetzes zwar selbstverständlich, aber an sich, wenn sie nicht aus der inneren Gesinnung erwächst, nicht nur wertloses Scheinwerk, sondern geradezu seelenverderbend ist. Nur auf die Gesinnung kommt es an. Alle Verunreinigung kommt nicht von außen, wie jene infolge enger, buchstäblicher Deutung der Schrift wähnen, sondern von innen: die unreinen Speisen gehn ohne Schädigung wieder ab, was dagegen den Menschen wirklich unrein macht, geht aus seinem eigenen Herzen hervor, alle Verbrechen und schlechten Begierden, Habsucht, Neid, Schwelgerei, Lästerung, Überhebung, Unvernunft[3]). Daher beobachten er und seine Jünger die pharisaeischen Handwaschungen vor der Mahlzeit nicht und ebensowenig die Reinigung aller Gefäße u. a.[4]). Auch gefastet wird von ihnen nicht, im Gegensatz zu den Johannes-

---

zeichnet, entzieht der Pharisaeer sich der Verpflichtung, die Eltern zu unterstützen), nochmals: ἀκυροῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ τῇ παραδόσει ὑμῶν ᾗ παρεδώκατε. So scheint auch hier eine Kontamination von zwei Quellen vorzuliegen, die in Bd. I cap. 5 hätte berücksichtigt werden können. Bei Matthaeus 15, 1 ff. ist der stilistische Anstoß durch Umstellung von Marc. v. 9—13 ausgeglichen.

[1]) Marc. 7, 6; bekanntlich wird der Spruch (Jes. 29, 13) frei nach LXX zitiert, während die massoretische Interpretation den Schlußsatz anders auffaßt.

[2]) Vgl. Bd. I 214. 231 ff. 240 sowie oben S. 287.

[3]) Marc. 7, 15 ff.

[4]) Marc. 7, 2 ff. Ebenso Q Luk. 11, 37 ff. = Matth. 23, 25 f.

jüngern, die hier ganz auf pharisaeischem Boden stehn[1]). Ebenso verkehrt er unbedenklich mit allem Volk, er kehrt, zum Entsetzen der Pharisaeer, bei „Zöllnern und Sündern" wie Lewi ein, und weist auch gefallene Frauen nicht zurück; er weiß, daß gerade diese Menschen des Heils bedürftig und der göttlichen Lehre zugänglich sind. Überhaupt gewährt ihm diese Denkweise die Freiheit und Weite des Blicks, die ihn auszeichnet und die den aus dem Leben gegriffenen Gleichnissen, in denen er redet, eine so mächtige Wirkung verleiht[2]). Die natürliche Auffassung des Lebens und der gegebenen Bedingungen des menschlichen Daseins gelangt bei ihm zu lebendigstem Ausdruck gegenüber der Erstickung jeder gesunden Anschauung durch die Einschnürung im Formalismus des Gesetzes.

Diese Denkweise gewährt ihm eine innere Freiheit auch gegenüber dem Gesetz selbst; es soll dazu dienen, durch volle Hingabe in den göttlichen Willen ein festbegründetes dauerndes Verhältnis des Menschen zu Gott zu schaffen, aber ihn nicht durch mechanische Abrichtung innerlich von Gott entfremden. Daher läßt Jesus unbedenklich zu, daß seine Jünger am Sabbat Ähren raufen — hat doch David, als er hungrig war, die Schaubrote im Tempel gegessen, was nach dem Gesetz nur den Priestern erlaubt war —, und heilt einen Kranken, der am Sabbat seine Hilfe erbittet: „der Sabbat ist um des Menschen willen da, nicht der Mensch um des Sabbats willen; daher ist der Menschensohn Herr auch über den Sabbat"; „darf man am Sabbat nicht Gutes tun statt Bösem, ein Leben retten, statt es umkommen zu lassen[3])?" Er interpretiert

[1]) Marc. 2, 18 ff. Im Widerspruch damit steht die Äußerung bei der Heilung des epileptischen Knaben, die den Jüngern nicht gelungen ist, Marc. 9, 29: τοῦτο τὸ γένος ἐν οὐδενὶ δύναται ἐξελθεῖν εἰ μὴ ἐν προσευχῇ καὶ νηστείᾳ. Danach hat Jesus allerdings, wie er bei Nacht einsam betete, so auch gefastet, aber das von seinen Jüngern nicht verlangt. Offenbar hat man daran Anstoß genommen, und deshalb läßt ein Teil der Handschriften καὶ νηστείᾳ aus, das aber sachlich ganz unentbehrlich ist.

[2]) Wenn auch die zahlreichen Parabeln, vor allem die ausführlichen Geschichten bei Lukas (Bd. I 216 ff.), im einzelnen literarische Arbeit sind, so geht doch ihr Charakter und die sie beherrschende Auffassung zweifellos auf Jesus selbst zurück; und daß er zu der Menge „nur in Gleichnissen redete", bezeugt sowohl die Jüngerquelle wie die Zwölferquelle des Marcus (4, 33 f.; 4, 11 ff.).

[3]) Marc. 2, 13 ff. 3, 1 ff., vgl. Bd. I 106, 1; ferner Matth. 12, 11 = Luk. 14, 5 (Q). Luk. 13, 10 ff. 14, 1 ff.

das Gesetz ganz unbefangen nach dem Geist, aus dem es gegeben ist, nicht nach dem Buchstaben. So verwirft er die im Gesetz gegebene Erlaubnis, die Ehefrau durch einen Scheidebrief zu entlassen, als im Widerspruch mit der bei der Weltschöpfung gegebenen Ordnung[1]); „nur um eurer Herzenshärtigkeit willen hat Moses dies Gebot geschrieben; aber was Gott zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht scheiden". Darin liegt latent die von dem valentinianischen Gnostiker Ptolemaeos in seinem Schreiben an Flora aus diesem Ausspruch gezogene Folgerung, daß die Tora keineswegs nur Gottesworte enthält, sondern Moses, den Umständen, unter denen er wirken mußte, Rechnung tragend, menschliche Gebote und Abschwächungen eingefügt hat[2]).

Aus der unendlichen Masse der Einzelgebote erheben sich, alle andern überragend und zusammenfassend, die beiden Grundgebote der Gottesliebe und der Nächstenliebe. „Ein anderes Gebot, das größer wäre als diese, gibt es nicht"[3]). Auch die jüdische Ethik stellt diese Gebote in den Mittelpunkt. Das Wort Jesu in Q (Luk. 6, 31 = Matth. 7, 12): „wie ihr wollt daß die Menschen euch tun, ebenso tut auch ihr ihnen" — „denn das ist das Gesetz und die Propheten" fügt Matthaeus hinzu — steht ähnlich schon im Buch Tobit und bei Philo und wird von Hillel und anderen ebenso überliefert[4]); und Philo sagt in seinen Ausführungen über den Gottes-

[1]) Marc. 10, 2 ff. ἀπὸ δὲ ἀρχῆς κτίσεως ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς. In derselben Weise beruft sich die Gemeinde des neuen Bundes auf „das Fundament der Schöpfung: männlich und weiblich schuf er sie" für das Gebot der Monogamie (oben S. 49).

[2]) Lukas 16, 16 ff. versucht, durch Zusammenstellung mehrerer Sprüche aus Q (s. Bd. I 219. 232 f.) den Gegensatz zu überbrücken: „das Gesetz und die Propheten reichen bis Johannes; aber kein Tüttelchen des Gesetzes soll zugrunde gehn; jeder der seine Frau entläßt [παρεκτὸς λόγου πορνείας fügt Matthaeus ein] und eine andere heiratet, treibt Ehebruch, und ebenso, wer eine Geschiedene heiratet [korrekter wäre: und ebenso die Geschiedene, wenn sie heiratet]"; d. h. das Gesetz besteht unverbrüchlich weiter und wird durch diese Bestimmung lediglich verschärft und seinem Geist nach voll ausgeführt.

[3]) Marc. 12, 28 ff. — Paulus geht in der Äußerung Gal. 5, 14 scheinbar noch weiter: ὁ γὰρ πᾶς νόμος ἐν ἑνὶ λόγῳ πεπλήρωται, ἐν τῷ· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.

[4]) Tobit 4, 15 καὶ ὃ μισεῖς, μηδενὶ ποιήσῃς. Philo in den Ὑποθετικά bei Euseb. praep. ev. VIII 7, 6 ἃ τις παθεῖν ἐχθαίρει, μὴ ποιεῖν αὐτόν. S. weiter die Zusammenstellung bei Bousset, Rel. d. Jud. 116 f. (²159 f.).

dienst in den Synagogen am Sabbat: „um es kurz zu fassen, sind die beiden obersten Hauptstücke all der zahllosen Lehren im Verhältnis zu Gott die Frömmigkeit und Heiligkeit und im Verhältnis zu den Menschen die Menschenliebe und Gerechtigkeit“[1]). So spricht denn auch der Schriftgelehrte, der Jesus nach dem höchsten Gebot gefragt hat, ihm seine volle Billigung aus: „Gott von ganzem Herzen lieben (Deut. 6, 5) und den Nächsten lieben wie sich selbst (Lev. 19, 18) ist in der Tat mehr wert als alle Brandopfer und Opfergaben.“ Jesus antwortet ihm: „Du bist nicht fern vom Reiche Gottes“[2]). Was ihn weit hinaushebt über alle jüdischen Vorgänger, ist die innere Freiheit, die er auch dem Gesetze gegenüber gewonnen hat. Erst bei Jesus vollzieht sich wirklich seine Umwandlung in eine religiöse Ethik, die von seinen jüdischen Vorläufern wohl erstrebt und den Heiden als sein wahrer Inhalt verkündet wird, die sie aber nicht zu erreichen vermochten, weil sie nicht die Kraft und den Mut hatten, den Ritualismus abzustreifen.

So ist die Ethik Jesu in der Tat nichts anderes als eine Umsetzung des kategorischen Imperativs in ein praktisches Gebot: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als das Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“ In seinen Reden in Q wird das weiter ausgeführt: „Ich sage euch: liebt eure Feinde (tut wohl denen, die euch hassen, segnet, die euch verfluchen), betet für die, die euch mißhandeln. Wer dich auf die Wange schlägt, dem biete auch die andre, wer dir den Mantel nimmt, den laß auch den Rock nehmen.“ Da fehlt auch der ethische Rigorismus Kants nicht: „wenn ihr die liebt, die euch lieben, was ist da euer Verdienst? Lieben doch auch die Sünder (Zöllner) ihre Freunde. Ebenso, wenn ihr denen wohltut, die euch Wohltaten erweisen, denen leiht, von denen ihr zu empfangen hofft. Vielmehr liebt eure Feinde, erweist Wohltaten und leiht, wo ihr nichts zu hoffen habt; dann wird euer Lohn groß sein, und ihr werdet Söhne des Höchsten sein; denn auch er ist gütig gegen die Undankbaren und Bösen“[3]). Bei

[1]) de leg. special. II 63 ἔστι δὲ ὡς ἔπος εἰπεῖν τῶν κατὰ μέρος ἀμυθήτων λόγων καὶ δογμάτων δύο τὰ ἀνωτάτω κεφάλαια τὸ τε πρὸς θεὸν δι' εὐσεβείας καὶ ὁσιότητος καὶ τὸ πρὸς ἀνθρώπους διὰ φιλανθρωπίας καὶ δικαιοσύνης.

[2]) Marc. 12, 28 ff.

[3]) Luk. 6, 27 ff. = Matth. 5, 44 ff. (mit anderer Schlußfassung).

Matthaeus in der Bergpredigt ist das mit einer Auslegung der einzelnen Grundgebote verbunden: „du sollst nicht töten", „du sollst nicht ehebrechen", „du sollst nicht falsch schwören und sollst deine Gelübde halten", die in der Form einer verschärfenden Erläuterung weit über sie hinausgreift und sie tatsächlich aufhebt, wie das bei der Erlaubnis zur Ehescheidung und bei dem Gesetz „Auge um Auge, Zahn um Zahn" auch formell geschieht.

Damit ist das Judentum innerlich überwunden. Jesu Stellung zum Gesetz geht weit hinaus über die gelegentliche Umdeutung oder Beiseiteschiebung einzelner Gebote, die uns wie bei der Gemeinde von Damaskus so in der Verwerfung der Fleischnahrung und der blutigen Opfer oder der Ehe bei den Therapeuten, Essaeern, Nasaraeern begegnet ist. Er greift an den Kern des Gesetzes; in der Idee ist in der Tat die Konsequenz, die dann Paulus gezogen hat, bereits voll enthalten, so fern ihm die Argumentationen liegen, die Paulus dazu verwendet. Auch hier, wie überall in der Religionsgeschichte, erweist sich die Ethik stärker als alle überkommene Religion, und dieser bleibt nichts, als sich dem Postulat zu fügen.

Damit ist aber zugleich der Konflikt gegeben. Die Bußpredigt des Johannes mochte bei den bildungsstolzen Schriftgelehrten Bedenken und Nasenrümpfen hervorrufen[1]); aber seine Orthodoxie ist nie bezweifelt worden, so wenig wie die der Essaeer und der gleichartigen Bildungen, und dem Volk galt er als Märtyrer des Gesetzes. Gegen Jesus dagegen sind die Pharisaeer und Schriftgelehrten von Anfang an auf dem Plan; sie empfinden, so wenig er das ausspricht, daß er den Boden des Gesetzes tatsächlich verlassen hat. Wenn die Worte einen authentischen Kern enthalten,

[1]) Daß nach Q (Luk. 7, 29 f. Matth. 21, 31 f.) die Menge, πᾶς ὁ λαὸς καὶ οἱ τελῶναι (καὶ αἱ πόρναι add. Matth.), an Johannes glauben, aber nicht οἱ Φαρισαῖοι καὶ οἱ νομικοί, die die Taufe verschmähen, wird ganz zutreffend sein, wie in allen ähnlichen Fällen (Matthaeus bezieht daher Johannes' Scheltrede 3, 7 speziell auf die „Pharisaeer und Saddukaeer", die er hier im Widerspruch mit der eben angeführten Stelle zu ihm strömen läßt; das ist eine Entstellung der bei Lukas 3, 7 richtig bewahrten Überlieferung, wonach die Rede an die ἐκπορευόμενοι ὄχλοι gerichtet ist, vgl. Bd. I 89, 1; 239, 2). Auch Marc. 11, 32 bezeugt, daß sie, so skeptisch sie ihm gegenüberstehn mochten, nicht gegen ihn aufgetreten sind und er allgemein als ein wirklicher Prophet angesehn wurde.

die Q von Jesus über Johannes anführt, so ist ihm dieser Unterschied voll bewußt gewesen: „Unter den vom Weibe Geborenen ist kein Größerer erstanden als Johannes der Täufer; aber der Kleinste im Gottesreich ist größer als er“[1]). Er mag der Elias gewesen sein, dessen Wiederkehr als Vorläufer des Messias verheißen ist[2]); aber die Erfüllung hat er nicht gebracht, sondern nur die Verkündung. Die christliche Auffassung hat Johannes ganz in dies Licht gerückt; und so faßt sie seine Stellung in das Wort zusammen: „das Gesetz und die Propheten reichen bis Johannes; von da an wird das Evangelium vom Gottesreich verkündet und ein jeder drängt sich hinein“[3]).

Mit Johannes teilt Jesus den Ruf zur „Umkehr“, zur Reue und Bekehrung. Aber die Erneuerung des Menschen soll von innen aus erfolgen und bedarf daher keines äußeren Zeichens; dieAbwaschung der Sünden durch das Reinigungsbad der Taufe hat Jesus so wenig verwendet wie die Kasteiung des Leibes durch Fasten, obwohl er für Johannes deren Berechtigung anerkennt oder wenigstens nicht bestreitet[4]). Jetzt ist das Gottesreich im Anzug — ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ Marc. 1, 15 —, und Jesu Aufgabe ist, die Saat auszusäen, aus der es im Innern eines jeden erwachsen kann, der dem Saatkorn einen fruchtbaren Boden gewährt, auf dem es keimen und hundertfältige Frucht tragen kann. Das ist die frohe Botschaft, das Evangelium, das er verkündet; zum Hochzeitsmahl lädt er alle Menschen,

---

[1]) Matth. 11, 11 = Luk. 7, 28.

[2]) So nicht nur Matth. 11, 13: „wenn ihr diese Auffassung annehmen wollt, ist er der Elias, der kommen soll“, sondern auch Marc. 9, 11 ff. (= Matth. 17, 11 ff.) im Anschluß an die Verklärung: „ich sage euch, Elias ist schon gekommen“, s. Bd. I 113.

[3]) Luk. 16, 16, und in abweichender Fassung Matth. 11, 12, vgl. Bd. I 86.

[4]) Die Autoritäten in Jerusalem, die ihn nach seiner Vollmacht fragen, weist er mit der Gegenfrage ab, ob die Taufe des Johannes „vom Himmel (d. i. von Gott) oder von Menschen stammt“, die sie nicht zu beantworten wagen, Marc. 11, 27 ff. Das Fasten der Johannesjünger und der Pharisaeer verlangt er von seiner Gefolgschaft nicht, für das alte Gewand und die alten Schläuche passen neue Zeugstücke und neuer Wein nicht; aber er verwirft das Fasten jener ebensowenig (Marc. 2, 18; vgl. Q Luk. 5, 33 = Matth. 11, 18). — Daß Jesus für den wieder auferstandenen Johannes gehalten wird Marc. 6, 14. 8, 28 [vgl. die beiden Zeugen Apokal. 11, 11], ist durchaus begreiflich.

unbekümmert darum, ob sie ihm folgen oder nicht. Denn er weiß, daß immer nur ein Bruchteil dafür empfänglich ist: viele sind von Anfang an ablehnend, in ihnen wirkt der Satan und verschlingt das Saatkorn; andere sind nicht fähig, es Wurzel fassen zu lassen, oder die weltlichen Sorgen und Lüste ersticken die jungen Halme[1]). So vermögen nur wenige den Eingang durch die enge Pforte zu finden; den meisten versagt die Kraft, und sie wandeln die breite Heerstraße ins Verderben[2]). „Viele sind geladen, aber nur wenige auserwählt“[3]).

So kann, wenn auch der Ruf an alle Welt ergeht, die Gemeinde, die sich um ihn sammelt und des Heils teilhaftig wird, immer nur klein sein. Es sind die ἐκλεκτοὶ δίκαιοι, wie im Henoch, in der Damaskusgemeinde und in jeder ähnlichen Bildung. Das Entscheidende ist die Individualität: ein guter Baum gibt gute, ein schlechter Baum schlechte Früchte; an Dornen und Disteln wachsen keine Feigen und Trauben, „an ihren Früchten könnt ihr sie erkennen“[4]). „Wenn dein Auge schlicht ist, ist dein ganzer Körper licht; ist es aber unbrauchbar, so ist auch dein Körper finster“[5]). Die christliche Gemeinde hat diese Gedanken scharf betont. Schon in der Zwölferquelle des Marcus wird die Deutung der Parabeln und damit „das Geheimnis des Gottesreichs nur euch gegeben; denen draußen aber kommt alles nur in Gleichnissen zu, auf daß sie, wie Jesaja sagt, mit offenen Augen sehn und nicht schauen, hören und nicht verstehn, damit sie nicht umkehren und ihnen vergeben werden kann“[6]). „Fürchte dich nicht, du kleine Herde“, heißt es bei Lukas 12, 32, „da es eurem Vater gefallen hat, euch das Reich zu geben.“ Damit ist die Prädestinationslehre offen ausgesprochen. Aber die bedenklichen Konsequenzen, zu denen sie

---

[1]) Marc. 4, 1—20.

[2]) Matth. 7, 13 f. und Luk. 13, 23 f., aus Q, aber in verschiedener Fassung.

[3]) Matth. 22, 14, πολλοὶ γάρ εἰσιν κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί; dem entspricht Luk. 13, 23 die Frage κύριε, εἰ ὀλίγοι οἱ σωζόμενοι, auf die Jesus mit dem Wort von der engen Pforte antwortet. — Der Spruch bei Matthaeus klingt an an den alten Orphischen Spruch (Plato Phaedon 69 c) πολλοὶ μὲν ναρθηκοφόροι, παῦροι δέ τε βάκχοι.

[4]) Luk. 6, 43 f. = Matth. 7, 16 ff. und 12, 33.

[5]) Luk. 11, 34 ff. = Matth. 6, 22 f.

[6]) Marc. 4, 11 ff., vgl. Bd. I 108. 139.

logisch führt (oben S. 115 f., 300 ff.) und mit denen sich Paulus im Römerbrief auseinanderzusetzen sucht, werden nicht berührt. Sie kommen hier so wenig in Betracht, wie überhaupt irgendwo, wo es sich nicht um den Aufbau eines geschlossenen theologischen Systems handelt, sondern um ein kräftiges religiöses Leben in unbedingter Hingabe an den Willen der Gottheit.

Diese Hingabe verlangt aber den ganzen Menschen; sie muß sein inneres Wesen durchdringen und all sein Tun und Denken beherrschen. Das bedingt zugleich die Loslösung von allen weltlichen Interessen und Sorgen; denn „niemand kann zwei Herren dienen, Gott und dem Mammon“[1]). Die Sorge um das tägliche Brot soll man getrost Gott überlassen, der die Vögel auf dem Felde ernährt und die Zahl der Haare auf jedem Haupt kennt. Diese innere Weltentsagung bedeutet jedoch bei Jesus — und das ist ganz wesentlich — nicht etwa Weltverneinung und Weltflucht wie bei den Essaeern oder auch den Johannesjüngern oder etwa bei den indischen „Büßern“; jede Askese liegt ihm ganz fern. Gerade hier zeigt sich die innere Freiheit, die er errungen hat: was die Welt dem Leben bietet, ist Gottesgabe, und der Mensch kann es ruhig genießen, wenn es der Hauptsache nichts schadet und nicht zur Sünde führt. So folgt er anstandslos der Einladung zu Mahlzeiten und verkehrt frei mit aller Welt, Männern wie Frauen. Aber allerdings ist irdischer Besitz ein schweres Hemmnis für das Gottesreich. Seine Jünger ruft er von ihrer Erwerbstätigkeit ab: „wir haben alles im Stich gelassen und sind dir gefolgt,“ sagt Petrus zu ihm[2]). Dem Reichen, der alle Gebote gewissenhaft erfüllt hat und ihn fußfällig anfleht, ihm zu sagen, wie er das ewige Leben gewinnen kann, antwortet er: „eins fehlt dir noch; geh, verkaufe alles was du hast und gib es den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben, und dann komm und folge mir nach.“ Und als der betrübt sich abwendet, sagt er zu den Jüngern: „wie schwer werden doch die Begüterten in das Gottesreich den Eintritt finden! Leichter kommt ein Kamel durch ein Nadelöhr als ein Reicher ins Gottesreich hinein.“ Ihr Entsetzen darüber — „denn wie kann dann überhaupt jemand gerettet werden?“ — beruhigt er mit den

[1]) Luk. 16, 13 = Matth. 6, 24.
[2]) Marc. 10, 28.

Worten: „Nach menschlichem Maß (παρὰ ἀνθρώποις) ist es unmöglich, aber nicht bei Gott; denn bei Gott ist alles möglich“[1]).

Wer aber die innere Gesinnung, die Bekehrung gewonnen hat, der hat mit dem Glauben an die wunderwirkende Allmacht Gottes auch den Eintritt in das Gottesreich errungen, und ihm kann Jesus die Vergebung der Sünden verkünden[2]). Denn „alles kann den Menschen vergeben werden, alle Sünden und alle Lästerungen“, nur nicht „die Lästerung gegen den heiligen Geist“[3]), die bewußte Verkennung des seligmachenden Gottesworts, die seinen Verkünder als Werkzeug des Teufels betrachtet (vgl. o. S. 102 f.). Das deckt sich äußerlich mit Johannes' Taufpredigt „zur Vergebung der Sünden“, geht aber in Wirklichkeit weit darüber hinaus. Denn Johannes steht auch hier ganz auf jüdischem Boden, seine Predigt ist die Strafpredigt der alten Propheten, die das hereinbrechende Gericht des zürnenden Gottes verkündet: „schon ist die Axt an die Wurzel der Bäume gelegt; trotzt nicht darauf, daß Abraham euer Vater ist; denn ich sage euch, aus diesen Steinen kann Gott dem Abraham die Kinder erwecken!“ Für Jesus dagegen ist das Gericht in Wirklichkeit ins Innere jedes einzelnen Menschen verlegt; das Gottesreich ist im Anzug, es kommt nur darauf an, daß ein jeder zugreift. So tritt die Vorstellung des zürnenden und rächenden Gottes ganz zurück hinter der des allgütigen Gottes, der sein Erbarmen allen Menschen zuwendet, die es annehmen wollen. Er ist „der Vater im Himmel“, der den Gläubigen, die darum bitten, ihre Schuld vergeben wird, wenn auch sie denen vergeben, gegen die sie etwas auf dem Herzen haben[4]). In den Sprüchen von Q ist das, wie so oft, weit prägnanter gefaßt: „seid barmherzig, wie euer Vater barmherzig ist“[5]); „so werdet ihr Söhne des Höchsten

[1]) Marc. 10, 17 ff. — Analog ist in Q das Wort an den Jünger, der erst seinen Vater begraben will: „Laß die Toten ihre Toten begraben, du aber folge mir (und verkünde das Gottesreich)“ Luk. 9, 59 f. = Matth. 8, 21 f.

[2]) Marc. 2, 5 ff.

[3]) Marc. 3, 28 f.

[4]) Marc. 11, 25. Daraus ist dann die Formulierung im Vaterunser entwickelt, s. Bd. I 116, 1. 220 f.

[5]) Luk. 6, 36 = Matth. 5, 48, wo οἰκτίρμων beidemale durch τέλειος ersetzt ist, ebenso wie Matthaeus 10, 21 in der Geschichte von dem Reichen, das ἕν σε ὑστερεῖ bei Marcus ersetzt durch εἰ θέλεις τέλειος εἶναι.

sein“[1]); „bittet, so wird euch gegeben werden; sucht, so werdet ihr finden; klopft an, so wird euch aufgetan. Wenn ihr, die ihr doch böse seid, euren Kindern gute Gaben zu geben wißt, um wie viel mehr wird euer Vater im Himmel denen Gutes geben, die ihn darum bitten“[2]).

Im alten Israel wird Jahwe nicht selten als der Vater des Volks bezeichnet; damit wird er aber als der Ahne, der Erzeuger Israels (oder bei Ezechiel Israels und Judas) betrachtet[3]). In diesem Sinne ist der Ausdruck auch weiter, neben „König“, im Judentum gebräuchlich geblieben; und wenn nach Σοφ. Σαλ. 2, 13. 16. 18 (s. o. S. 362) der Gerechte sich „Sohn Jahwes“ (παῖδα Κυρίου) und Gott seinen Vater nennt, so bedeutet das nichts anderes, als daß die auserlesenen Frommen allein das wahre Israel bilden und die Träger seiner Verheißungen sind[4]). Bei Jesus dagegen und im Christentum ist diese nationale Auffassung völlig abgestreift und der Ausdruck ethisiert: die allerbarmende Güte des Weltregierers tritt in den Vordergrund. Daraus entwickelt sich, im Anschluß an das Grundgebot des Deuteronomiums (oben S. 431), der Begriff der Liebe (ἀγάπη)[5]), und zwar der gegenseitigen hingebenden Liebe, Gottes zu den Menschen und der Menschen zu Gott. Bei

[1]) Luk. 6, 35 = Matth. 5, 45; für υἱοὶ ὑψίστου sagt Matthaeus υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς.

[2]) Matth. 7, 7 ff. = Luk. 11, 9 ff., wo am Schluß ὁ πατὴρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ nicht ἀγαθά, sondern πνεῦμα ἅγιον geben wird, die göttliche Wunderkraft, die den Christen als Leiter in allen Nöten verheißen ist.

[3]) In der Regel ist das lediglich allegorisch gemeint, so z. B. bei Jesaja; aber vereinzelt schimmert eine mythische Auffassung durch (vgl. Die Israeliten und ihre Nachbarstämme S. 37. 281), die aber hier niemals die Realität besessen hat, wie beim indogermanischen Himmelsgott.

[4]) Dieselbe Auffassung zeigen die von Bousset, Rel. d. Jud. 356 ([2]433 f.) zusammengestellten rabbinischen Äußerungen.

[5]) Ich mache gleich hier darauf aufmerksam, daß die hingebende aufopfernde Liebe ἀγάπη (daher speziell die Verwandten- und Freundesliebe) mit dem ἔρως, der begehrenden Liebe, und daher zugleich dem Forschertrieb, garnichts zu tun hat; es ist ein Unglück, daß wir uns gewöhnt haben, die beiden scharf geschiedenen Begriffe durch dasselbe Wort wiederzugeben [dazu kommt dann als ein dritter Ausdruck, wieder mit anderer Nuance, noch φιλεῖν]. Von dem platonischen Eros ist im Neuen Testament garnichts zu finden, das Wort ἔρως und ἐρᾶν kommt in ihm überhaupt nicht vor, und die Erkenntnis (γνῶσις) ist etwas total anderes als die, die der Eros Platos anstrebt.

den Synoptikern tritt dieser Begriff sonst noch nicht hervor[1]). Bei Paulus dagegen und weiter im Johannesevangelium und im ersten Johannesbrief wird er dominierend; an Stelle der jüdischen Gottesfurcht tritt die Gottesliebe[2]). So liegt hier deutlich eine Entwicklung vor, die dem von Jesus ausgehenden Gedanken die volle Ausprägung gibt.

Um so stärker tritt in Jesu Predigt die Forderung des „Glaubens" (πίστις) hervor, als der unerläßlichen Vorbedingung für den Eintritt in das Gottesreich. Der Glaube ist die Auswirkung der Gottesliebe, und zwar nach beiden Seiten: er verlangt die unbedingte Hingabe in den Willen Gottes in unerschütterlichem Vertrauen auf seine väterliche Fürsorge für alle Kreatur, und er schafft die innere Gewißheit dieser unmittelbaren Verbindung mit Gott. So hebt er den Gläubigen heraus aus allen Nöten des Daseins in eine höhere Welt und gewährt damit zugleich die Überwindung der irdischen Gebrechlichkeit und die Vergebung der Sünden, die Jesus den Gläubigen verkündet[3]). Wie das Salz die Speise, so soll der Glaube den ganzen Menschen durchdringen und würzen[4]); oder, wie es bei Lukas mit Übertragung eines ursprünglich vom Gottesreich gebrauchten Gleichnisses heißt[5]), der Glaube ist wie ein Senfkorn, das aus dem kleinsten Korn zur größten Staude emporwächst. Wenn der Glaube stark genug ist, dann gewinnt er die Kraft, die ganze Welt mit den in ihr waltenden Mächten zu überwinden, nicht nur geistig, sondern ebensogut in der irdischen Wirklichkeit. Denn hier steht Jesus durchaus innerhalb der seine Zeit beherrschenden populären Anschauungen: „Alles ist dem möglich,

---

[1]) Nur Lukas setzt in dem Ausfall gegen die Pharisaeer 11, 42 παρέρχεσθε τὴν κρίσιν καὶ τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ ein, wo Matthaeus 23, 23 τὴν κρίσιν καὶ τὸ ἔλεος καὶ τὴν πίστιν bewahrt hat.

[2]) φόβος θεοῦ, φοβεῖσθαι τὸν θεόν kommt im Neuen Testament von Christen nur sehr selten vor (Act. 9, 31. 10, 35. Kor. II 5, 11. 7, 1. Kol. 3, 22. Eph. 5, 21. Petr. I 2, 27 sowie in der Apokalypse 11, 18. 14, 7. 15, 4. 19, 5), sonst nur von gottesfürchtigen Juden und Proselyten (Luk. 18, 2. 4. 23, 40. Act. 10, 2. 13, 16), bei Marcus, in Q und bei Matthaeus überhaupt nicht.

[3]) Marc. 2, 5. Luk. 7, 47 ff.

[4]) Marc. 9, 50 und die Varianten, s. Bd. I 230.

[5]) Luk. 17, 5 ff., s. Bd. I 229.

der glaubt“[1]). „Habt nur Glauben an Gott. Wahrlich ich sage euch: wer zu diesem Berge da sagt: hebe dich auf und stürze dich ins Meer, und in seinem Herzen nicht zweifelt, sondern glaubt, daß geschehn wird, was er spricht, dem wird es geschehn. Daher sage ich euch: alles, um was ihr betet und fordert, das glaubt nur, daß ihr es empfangen habt, und es wird euch werden“[2]). Der Glaube der seine Hilfe Suchenden gewährt Jesus die Möglichkeit, ihre Krankheiten zu heilen und die Dämonen auszutreiben[3]), und ebenso dem Sturm und den Wogen zu gebieten[4]).

Durch die unbedingte Hingebung an Gott gelangt das mit seinem inneren Wesen identische sittliche Postulat zu voller Verwirklichung. Sie gewährt dem Menschen die volle Aufopferungsfähigkeit sowohl im Bekenntnis des wahren Glaubens wie in der Nächstenliebe; sie schirmt vor Überhebung, vor dem Richten über andere; sie lehrt alles dulden; sie schafft die innere Demut und führt zu der freien Dienstbarkeit der Nächstenliebe, in der Jesus den Seinen als leuchtendes Vorbild vorangeht. So ist es in der Gottesgemeinde umgekehrt wie draußen in der Welt: „wer unter euch groß sein will, muß euer Diener sein, wer der erste sein will, der Knecht aller“; „vielfach werden die ersten die letzten und die letzten die ersten sein“[5]). Daher sind die Kinder, die noch die volle Empfänglichkeit besitzen, das Vorbild für seine Jünger: „denn ihrer ist das Gottesreich; wahrlich, wer das Gottesreich nicht aufnimmt wie ein Kind, kann nicht hinein kommen“[6]).

Hinter dem irdischen Leben steht das Jenseits, „die kommende Welt“ (ὁ ἐρχόμενος αἰών). Hier, in der Eschatologie, steht Jesus ganz auf dem Boden der pharisaeischen Religion. Da gelangt das Gottesreich zur vollen Verwirklichung; das „ewige Leben“, das die Gläubigen gewonnen haben, bietet ihnen hundertfältigen Ersatz für alle Opfer und Leiden in dieser Welt[7]). Dem gegenüber steht das

[1]) Marc. 9, 23.

[2]) Marc. 11, 22 ff.

[3]) Marc. 5, 34. 36. 9, 23 ff. 10, 52. Matth. 8, 10 ff. = Luk. 7, 9 (Q).

[4]) Marc. 4, 40 f.

[5]) Marc. 9, 35 und 10, 42 f. (Zwölferquelle); 10, 31 (Jüngerquelle).

[6]) Marc. 10, 14 f. (Jüngerquelle); vgl. 9, 36 f. (Zwölferquelle).

[7]) Marc. 10, 29 f. [der in verschiedener Fassung überlieferte Text ist im einzelnen nicht mit Sicherheit zu deuten]. Marc. 9, 43. 45. 47 zeigt, daß ζωή (ζωὴ αἰώνιος auch 10, 17) und βασιλεία τοῦ θεοῦ völlig synonym sind.

ewige Höllenfeuer der Gehenna für die Sünder. Das unmittelbare Bevorstehn erwartet auch Jesus, wie Johannes und alle Propheten: „die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes im Anzug; so tut Buße und glaubt an die Heilsbotschaft (das Evangelium)“ ist nach Marcus 1, 15 der Inhalt seiner Predigt. Das Christentum hat dann diese Anschauungen breit ausgeführt und sieht, der messianischen Lehre entsprechend, in dem Messias Jesus den kommenden Weltenrichter; eben dieser Verkündung verdankt es in erster Linie seine gewaltigen Erfolge. Wie viel davon schon auf Jesus selbst zurückgeht, läßt sich nicht ermitteln[1]). Daß er, wie von der Auferstehung, so oft genug vom Weltgericht geredet und z. B. auch die Zerstörung des Tempels verkündet hat, ist nicht zu bezweifeln[2]); daß durch die Verinnerlichung des Begriffs des Gottesreichs, die er vollzieht, diese ganze Eschatologie im Grunde aufgehoben ist, hat er nicht empfunden[3]).

Entbehrlich ist sie allerdings trotzdem nicht; denn sie ist aufs engste verbunden mit der Anschauung, daß „diese Welt“ der Wirkungsbereich, ja das Herrschaftsgebiet der teuflischen Mächte ist, des Satans und der Dämonen. Wie sie die Leiber der Menschen überfallen und plagen, so lauern sie ununterbrochen der Seele auf; jeder böse Gedanke oder Tat, aller Unglaube ist ihr Werk. So kann Jesus den Petrus, als er seiner Auffassung des Messias entgegentritt, mit schroffem Wort als Satan abweisen[4]). Das Reich des Satan zu bekämpfen durch Lehre und durch Heilwunder, ist Jesu Aufgabe; er hat ihn überwältigt und ist in sein Haus eingedrungen[5]). Aber

[1]) Charakteristisch ist, daß in der Umsetzung des Gleichnisses vom Säemann Marc. 4 in das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen bei Matth. 13, 24—30, 36—43 daran das Weltgericht durch den Menschensohn angeschlossen wird, der durch seine Engel das Unkraut sammeln und verbrennen läßt, während „die Gerechten leuchten werden wie die Sonne in dem Reich ihres Vaters“. Da liegt die weit über die ursprüngliche Überlieferung hinausgehende Fortbildung der Lehre Jesu durch das Christentum ganz greifbar vor. — Über die Eschatologie bei Marcus c. 13 s. Bd. I 125 ff.

[2]) Marc. 13, 2, vgl. Bd. I S. 125, 1. 191 f.

[3]) Analog ist, daß auch Plato immer wieder eine Ausmalung der Eschatologie und des Totengerichts unternimmt, obwohl seine Ethik das durchaus nicht erfordert.

[4]) Marc. 8, 33, s. Bd. I 116 f.

[5]) Marc. 3, 27.

noch ist der Sieg nicht vollständig. Das verlangt mit Notwendigkeit den Abschluß in der vollen Vernichtung der satanischen Macht und der Aufrichtung der Alleinherrschaft Gottes.

Daraus ergibt sich zugleich, daß die so nachdrücklich verkündete Allmacht Gottes in der gegenwärtigen Welt noch nicht besteht, sondern erst im Begriff ist, sich zu verwirklichen, indem sie die Menschen aus den Klauen des Satans erlöst und für das Gottesreich gewinnt. Empfunden wird dieser logische Widerspruch nicht. Eben darin besteht ja der Glaube, daß er durch die Steigerung der religiösen Empfindung die Anstöße des Verstandes überwindet und so die Kluft überbrückt. Aber tatsächlich ist die Lehre Jesu und das Christentum trotz des im Bekenntnis ganz schroff formulierten Monotheismus ein ausgeprägter Dualismus so gut wie das spätere Judentum und die pharisaeische Religion, aus der sie erwachsen ist: das Böse und der Böse, von dem sie erlösen will, wird eben dadurch als die feindliche Gegenmacht anerkannt, die mit Gott und seiner Engelschar in ununterbrochenem Kampfe liegt. Erst durch das Christentum gelangt die Weltanschauung des iranischen Propheten zu ihrer größten weltgeschichtlichen Wirkung. —

Mit diesen Lehren ist Jesus hinausgezogen in die kleinen Städte und Dörfer seiner Heimat[1]). Wenn die Gebildeten, die Schriftgelehrten und Pharisaeer, sich mit wenigen Ausnahmen[2]) ablehnend und feindlich verhalten, so findet er, abgesehn von seiner Vaterstadt Nazaret, wo man von dem von religiösem Wahnsinn befallenen Zimmermann nichts wissen will, um so mehr Anklang bei den Massen des Volks. Eine dauernde Gefolgschaft von Schülern sammelt sich um ihn, darunter zwei Brüderpaare aus den Fischern von Kapernaum, ein Zöllner Lewi, auch ein Zelot Simon — von den

[1]) Über das Alter, in dem er aufgetreten ist, haben wir leider keine sichere Kunde; der Angabe des Lukas 3, 23, er sei ungefähr 30 Jahre alt gewesen, steht die im Johannesevangelium 8, 57 benutzte Überlieferung der kleinasiatischen Presbyter gegenüber, die ihn „noch nicht 50 Jahre alt“ sein läßt. Vgl. Bd. I 332.

[2]) So der Synagogenvorsteher Jairus Marc. 5, 22, der Reiche Marc. 10, 17, der Schriftgelehrte in Jerusalem 12, 28, und in Q der Centurio von Kapernaum, sowie der γραμματεύς Matth. 8, 19 (bei Lukas 9, 57 einfach als „Jemand“ bezeichnet). Der Pharisaeer, der ihn bei Lukas 11, 37 zum Essen lädt, ist aus den Angaben bei Marcus 7, 1 f. entwickelt; daneben hat die Geschichte vom Zöllner Lewi 2, 14 ff. eingewirkt.

übrigen erfahren wir nichts weiter. Dazu kommt eine Schar von Frauen, die für seinen Lebensunterhalt sorgen[1]). Durch treffende Worte, durch aus dem Leben gegriffene Gleichnisse, die dem Hörer das Verständnis der Lehre psychologisch nahe bringen, versteht er auf sie zu wirken; sie empfinden, daß er etwas anderes ist als die üblichen Gesetzeslehrer: er lehrt souverän, „wie einer der Vollmacht hat“[2]).

Dazu kommt nun, daß von ihm Heilwirkungen ausgehn. Vor allem sind es offenbar Epileptiker und hysterische Personen, die sie empfinden; bei derartigen Leiden — die damals natürlich als „Besessenheit“ durch einen Dämon aufgefaßt wurden — lassen sich ja jederzeit durch psychologische Einwirkungen sowie durch plötzliche Erschütterung die erstaunlichsten Erfolge erreichen. Wenn dann die religiöse Erregung und die gespannte Erwartung die Massen ergreift, mehren sich diese Vorgänge noch weiter, und die Massensuggestion wirkt gewaltig, während zugleich das Gerücht, die heilige Legende sofort einsetzt und die Wunder steigert und vervielfältigt. Über diese Dinge ist bereits genügend gesprochen[3]). Die Vorgänge im einzelnen zu kontrollieren und den wirklichen Hergang zu ermitteln, ist hier eben so unmöglich wie in den zahllosen gleichartigen, völlig authentisch überlieferten Vorgängen aus allen Zeiten, Völkern und Religionen. Aber diese Einzelanalyse ist auch für den Historiker völlig unnötig; denn die Tatsache und vor allem die von ihr ausgehende Wirkung steht fest. Manche der ursprünglichen Erzählungen, wie z. B. die von der blutflüssigen Frau, die sein Gewand berührt, worauf er merkt, daß die Heilkraft von ihm ausfließt[4]), tragen ein völlig authentisches Gepräge, und ebenso dem gegenüber die Angabe, daß er in Nazaret „wegen ihres Unglaubens“ mit wenigen Ausnahmen keine Heilwunder vollbringen konnte[5]). Daß er sich dieser Kraft bewußt gewesen ist, ist zweifellos, und ebenso, daß er sie nur als eine Betätigung Gottes

[1]) Marc. 15, 40, vgl. Bd. I 184 f.

[2]) Marc. 1, 22. 27.

[3]) Bd. I 70 ff. 109. 114, sowie oben S. 416 ff.

[4]) Marc. 5, 25 ff., vgl. Bd. I 109.

[5]) Marc. 6, 1 ff., vgl. Bd. I 70. Ebenso werden aus Jerusalem keine Wunder mehr berichtet (abgesehn von der Verfluchung des Feigenbaums Marc. 11, 14. 21), sondern nur noch in Jericho (Marc. 10, 46 f.).

oder des in ihm wirkenden „Geistes“ auffassen konnte, während seine Gegner, die von Jerusalem gekommenen Schriftgelehrten, darin ein Werk des Beelzebul, des Obersten der Dämonen, erblickten[1]). Auf dieser Kraft, die er in sich fühlt, beruht seine Überzeugung, daß der Glaube, wenn er stark genug ist, alles vermag und auch die Naturkräfte unter sich zwingen kann (oben S. 438 f.).

Zugleich gibt ihm die göttliche Kraft Gewähr der inneren Einheit mit Gott dem Vater und die Bestätigung, daß die Erkenntnis, die er gewonnen hat, wirklich die göttliche Wahrheit ist. In der Stille der Nacht sucht er die Einsamkeit, um im Gebet diese Gemeinschaft lebendig zu erhalten und zu stärken[2]). Dabei mag er nicht selten mit Zweifeln und Anfechtungen gerungen haben; denn der tiefe Einblick, den er in die menschliche Seele gewonnen hat, kann nur durch innere Erlebnisse errungen sein. In dem Bericht über die letzte Nacht in Getsemane hat Petrus, der vertrauteste seiner Jünger, ein erschütterndes Bild dieser Vorgänge bewahrt[3]). Der Mythus von der Versuchung faßt sie zu einer großartigen Szene zusammen, die den überwältigenden Eindruck seiner Persönlichkeit wiedergibt und beweist, daß seine Umgebung fähig war, sich in sein Seelenleben hineinzufühlen[4]). Aber eine authentische Überlieferung, ein Selbstzeugnis — in das es dann das Hebraeerevangelium umgesetzt hat[5]) — darf man darin schwerlich suchen. Zwar gibt sich Jesus im Verkehr ungezwungen und hält auch mit rein menschlichen Empfindungen nicht zurück[6]); und mehrfach bricht auch die Leidenschaft, die ihn bewegt, mächtig hervor: die Gegner, die

[1]) Marc. 3, 20 ff., und ebenso Q, s. Bd. I 227 f.

[2]) Marc. 1, 35 πρωὶ ἔννυχα λίαν ἀναστὰς ἐξῆλθεν καὶ ἀπῆλθεν εἰς ἔρημον τόπον κἀκεῖ προσεύχετο; vgl. Bd. I 147. Analog ist 6, 46. Darf man dabei auch an das Gebet der Essaeer (o. S. 401) und der Christengemeinden am Sonntag (Plin. ad Traj. 96, 7) bei Sonnenaufgang denken? Lukas 11, 1 benutzt ein solches Gebet, um das Vaterunser daran anzuknüpfen (vgl. Bd. I 220). — Über das Beten und Fasten Marc. 9, 29 s. o. S. 429, 1.

[3]) Vgl. Bd. I 149 f.

[4]) Vgl. Bd. I 94 ff.

[5]) Bd. I 255.

[6]) So in Q Matth. 8, 19 f. = Luk. 9, 57 f. das Wort zu dem, der ihn überall hin begleiten will (nach Matthaeus ein Schriftgelehrter): „Die Füchse haben ihre Höhlen und die Vögel des Himmels ihre Nester, aber der Menschensohn hat nicht, wo er sein Haupt hinlegen kann.“

seine Frage, ob eine Heilung am Sabbat erlaubt ist, mit Schweigen beantworten, „blickt er zornig an, betrübt über die Verstockung ihrer Herzen“[1]), dem Petrus wirft er, als er ihm mit seiner Auffassung des Messias kommt, das Wort: „zurück Satan“ entgegen[2]), Q bringt die Scheltreden gegen die Pharisaeer, den Weheruf über die galilaeischen Städte[3]); und in Jerusalem geht er gegen die Händler und Geldwechsler im Tempel mit rücksichtsloser Gewaltsamkeit vor und stößt ihre Tische um: „ihr habt das Bethaus zu einer Räuberhöhle gemacht“[4]). Aber dabei bleibt, seinen Jüngern gegenüber, der Abstand doch immer gewahrt, der in der gesamten Welt des Orients, weit größer als im Abendland, zwischen dem Lehrer und dem Schüler besteht: die Autorität des Meisters hindert die Intimität — das Verhältnis Jesu zu dem Lieblingsjünger im Johannesevangelium, der beim Mahl an seiner Brust liegt, geht weit über die jüdischen und überhaupt die orientalischen Formen hinaus und zeigt die Einwirkung der griechischen Atmosphäre[5]) —, sie tragen Scheu, ihn direkt zu befragen, sondern unterhalten sich untereinander, und er errät, was sie bewegt.

Die Überzeugung von der untrüglichen Wahrheit seiner Erkenntnis, das Bewußtsein der innigen Gemeinschaft mit Gott dem Vater, erzeugt in Jesus den Glauben, daß er in der Tat der seinem Volk verheißene Heiland, der Messias ist: durch die Erkenntnis des wahren Wesens der Gottheit, die den Menschen, der von ihr durchdrungen ist, für das Gottesreich reif macht, ist dieses Gottesreich bereits jetzt auf Erden im Anzug, und er ist berufen, es herbeizuführen. Eben darum kann er nicht als Prophet auftreten, wie

---

[1]) Marc. 3, 5.

[2]) Marc. 8, 33.

[3]) Matth. 11, 20 ff. = Luk. 10, 13 ff.; dazu als Gegenstück unmittelbar anschließend der Jubelruf über seine Erfolge (s. Bd. I 280 ff.). Vgl. auch Marc. 9, 19, als die Jünger den epileptischen Knaben nicht heilen können: ὦ γενεὰ ἄπιστος, ἕως πότε πρὸς ὑμᾶς ἔσομαι; ἕως πότε ἀνέξομαι ὑμῶν.

[4]) Marc. 11, 15 ff.

[5]) Dagegen wird man daraus, daß Judas ihn dem Troß, der ihn gefangen nehmen soll, dadurch zu erkennen geben will, daß er ihn küßt, wohl folgern dürfen, daß der Kuß bei ihnen als Begrüßung herkömmlich war (trotz Luk. 7, 45). Paulus schließt seine Briefe ständig mit ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἁγίῳ (Kor. I 16, 20. II 13, 12. Thess. I 5, 26; aus Paulus übernimmt es der erste Petrusbrief 5, 14).

noch Johannes, so eng sich die ihn treibenden Gedanken und Empfindungen gerade mit den großen Propheten der alten Zeit berühren und so vielfach er ihre Worte — zu denen auch die Psalmen Davids gehören — verwendet. So hat er denn auch, ganz anders als jene, zu den Zeitereignissen niemals Stellung genommen. Die Vorgänge dieser Welt berühren ihn nicht; ihn und die Gläubigen geht nur das Gottesreich an, und Zukunftsverkündungen kommen nur in Betracht, soweit sie dieses betreffen. Auch Stifter einer neuen Schule oder Sekte ist er nicht, wie so viele andere, und noch weniger der Stifter einer neuen Religion — dazu ist er erst durch die nach seinem Tode einsetzende Entwicklung des Christentums geworden. Sondern er ist der Erfüller der Verheißungen und des Gesetzes, der Vollender des Judentums, der göttliche Lehrer, der die Gedanken, die von Anfang an in diesem liegen, rein herausholt und zur Verwirklichung führt, und daher der Messias.

Damit aber verschiebt sich für ihn der Begriff des Messias in derselben Weise wie der des Gottesreichs. Nicht als Vollzieher des Strafgerichts über die heidnischen Reiche und Aufrichter der Weltherrschaft des auserwählten Gottesvolks kommt der Messias, sondern als der Führer zum seligen Leben, der Erlöser eines jeden, der Wille und Kraft hat, dem Satan zu widerstehn und den Glauben zu gewinnen. Die populäre Auffassung des Messias, die Petrus ihm entgegenträgt, ist satanisch: „deine Gedanken sind nicht die Gottes, sondern die der Menschen“[1]). Alles Irdische ist abgestreift; das heidnische Weltreich mag ruhig weiter bestehn: „Gebt Caesar, was Caesars ist, aber Gott, was Gottes ist.“ Die Seelsorge um jeden einzelnen Menschen und damit der religiöse Individualismus, der seit dem Untergang des alten Volksstaats immer weiter um sich gegriffen hat und durch die Wiederaufrichtung des halbkirchlichen Reichs der Hasmonaeer nur zeitweilig und unvollkommen zurückgedrängt war, gelangt so zu voller Alleinherrschaft und wirft das nationale Ideal vollständig beiseite[2]).

[1]) ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ, ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων, Marc. 8, 33.

[2]) Die Folge ist dann die Umsetzung der Ausdrücke Israel, Zion, Jerusalem (vgl. o. S. 21) in Bezeichnungen der Gemeinde der Gläubigen und die Bekämpfung der Juden als Abtrünniger, die den Sinn der Worte des Gesetzes und der Propheten vollständig mißverstanden hätten. Damit

Daher ist denn auch der Messias nicht der Sohn Davids, wenn auch diese populäre Auffassung Jesus selbst nicht nur von den Heilungsbedürftigen[1]), sondern auch von den eigenen Anhängern entgegengetragen wird[2]) und im Christentum alsbald zu der Fabrikation der Stammbäume geführt hat, die den Galilaeer nun auch leiblich zu einem Nachkommen Davids machen[3]). Aber Jesus selbst hat diese Auffassung verworfen; ja er glaubt, in einem Psalmenwort, in dem David den Messias als seinen Herrn bezeichnet, den Schriftbeweis für ihre Falschheit gefunden zu haben[4]). Der Messias ist vielmehr der himmlische „Menschensohn" Daniels, der das Weltgericht bringt und die Heiligen zum ewigen Leben auferstehn läßt, und daher zugleich der „Gottessohn" (vgl. o. S. 342 f.). Als solchen bezeichnen ihn nicht nur die Dämonen aus dem Munde der Besessenen[5]) und die himmlische Stimme bei der Verklärung (und danach bei der Taufe), sondern er selbst hat sich auf die Frage des Hohenpriesters: „bist du der Messias, der Sohn des Hochgelobten?" als solchen bekannt. Das Christentum hat diese An-

---

wird vollends erwiesen, daß man für die alte und naturwüchsige Auffassung der Religion überhaupt garkein Verständnis mehr hatte. In der Praxis freilich kommt sie doch immer wieder zum Durchbruch, indem nun umgekehrt der Christengott und seine Heiligen wieder in die Herrscher und Vorkämpfer des eigenen Volkstums und Schutzpatrone der Einzelstaaten umgesetzt werden, eine Auffassung, die uns in vollster Naivität (aber auch in bewußter Heuchelei) gegenwärtig vor allem in England und Amerika entgegentritt.

[1]) Marc. 10, 47 f. (danach bei Matthaeus auch 9, 27. 12, 23. 15, 22).

[2]) Marc. 11, 10 beim Einzug in Jerusalem: εὐλογημένη ἡ ἐρχομένη βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυείδ.

[3]) Daß sich diese Auffassung bei Paulus nur Röm. 1, 3 findet (danach Timoth. II 2, 8) und das Johannesevangelium sie 7, 42 verwirft, ist schon erwähnt. Bei Lukas und Matthaeus dagegen ist sie natürlich überall durchgeführt (ebenso Apokal. 5, 5. 22, 16, vgl. 3, 7).

[4]) Marc. 12, 35 ff. (= Matth. 22, 41 ff. Luk. 20, 41 ff.; von Lukas act. 2, 34 wiederholt). Nach Justin, dial. c. Tryph. 35 und 83, deuteten die Juden diesen Psalm auf den König Hizkia. Die jetzt weitverbreitete Behauptung, daß Psalm 110 sich auf den Hasmonaeer Simon beziehe, ist völlig haltlos; das angebliche Akrostichon שמעון, das das beweisen soll, hat Bäthgen, ZDMG. 57, 1903, 371 f. schlagend widerlegt (er zeigt u. a., daß nach derselben Methode Psalm 2 „von Jannaeos und seiner Frau" stammt).

[5]) Marc. 3, 11. 5, 7; dafür ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ 1, 24.

schauung voll ausgebildet; es beruht auf dem Glauben, daß der Messias Jesus der Gekreuzigte jetzt als der Weltregent zur Rechten Gottes sitzt und alsbald in den Wolken wiederkommen wird, um das Weltgericht zu vollziehn. Die Frage, ob Jesus selbst diesen Glauben gehabt und gelehrt und ihn im Verhör offen ausgesprochen hat[1]), oder ob wir es hier lediglich mit einer ihm in den Mund gelegten Anschauung des Urchristentums zu tun haben, welche das ihm auf Erden beschiedene Schicksal mit der Verkündung Daniels auszugleichen sucht, läßt sich schwer entscheiden. Unser Gefühl sträubt sich dagegen; aber es ist fraglich, ob wir damit nicht moderne Empfindungen fälschlich in eine Zeit und eine Persönlichkeit hineintragen, der, da sie ganz in dieser von dem untrüglichen Gotteswort getragenen Vorstellungswelt lebte, durchaus natürlich und selbstverständlich erscheinen mußte, was uns so fremdartig berührt.

Die Überzeugung Jesu von seiner Gottessohnschaft[2]) beruht auf dem Bewußtsein seiner inneren Einheit mit Gott und der vollen Hingabe in den Willen des Vaters, wie er sie in dem Gebet in Getsemane ausspricht. Aber die Identifizierung mit ihm oder gar seine Erhebung zum Gotteswort und zum Gott, die dann schrittweise fortschreitend das Christentum vollzogen hat, liegt ihm völlig fern. Er bleibt der Mensch und spricht den Abstand nachdrücklich aus: „Was nennst du mich gut?“ sagt er zu dem, der ihn als „guter Lehrer“ anredet; „niemand ist gut außer Gott allein“[3]).

[1]) Vgl. Bd. I 194.

[2]) Wie weit ähnliche Anschauungen auch in andern messianischen Propheten und Sektenstiftern dieser Zeit gewirkt haben mögen, läßt sich nicht erkennen. Von dem samaritanischen Messias Dositheos wissen wir zu wenig, um seine Persönlichkeit beurteilen zu können. Dagegen scheint Simon Magus in der Tat in mancher Hinsicht eine Parallele zu Jesus zu bieten, s. Bd. III.

[3]) Marc. 10, 17 f. Es ist sehr bezeichnend, daß Matthaeus 19, 16 f., der im übrigen diese Episode übernommen hat, dies Wort gestrichen resp. umgesetzt hat: der Fragende sagt nur διδάσκαλε, nicht διδάσκαλε ἀγαθέ, und fragt nicht nur τί ποιήσω, sondern τί ἀγαθὸν ποιήσω, um das ewige Leben zu gewinnen. So kann Jesu Wort über Gott beibehalten werden: τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ; εἷς ἐστιν ὁ ἀγαθός. Aber daß Jesus die Bezeichnung für sich abgelehnt habe, erscheint ihm bereits als eine unzulässige Herabsetzung. Lukas dagegen 18, 18 f. hat die Erzählung des Marcus wörtlich aufgenommen. Dagegen streichen beide den Eifer, mit

Indessen die Erkenntnis, daß er der Messias ist, darf den Menschen nicht aufgedrängt werden, sondern muß in ihnen selbst entstehn. Wie Jesus andauernd darauf hinarbeitet, hat Marcus mit voller Anschaulichkeit und offenbar völlig authentisch geschildert[1]). Er deutet seine Messianität verständlich genug an, er bezeichnet sich als den Menschensohn — ein Ausdruck, den er eben darum bevorzugt, weil er zweideutig ist, s. o. S. 345 — und als den Bräutigam, der die Festzeit bringt[2]), er fragt: „versteht ihr denn noch nicht?“[3]). Er wählt aus der Schar seiner Jünger die Zwölf aus als die Repräsentanten und Richter über das ideale Israel, die im Gottesreich an seinem Tisch tafeln werden[4]). Aber zugleich verbietet er den Dämonen, die wissen, wer er ist, davon zu reden[5]); nicht durch sie soll die Erkenntnis in die Welt kommen.

Jesu Wirksamkeit beschränkt sich auf ein ganz kleines Gebiet, die Ortschaften am See Genezaret, wobei er auch auf das Ostufer in den Bereich der Griechenstadt Gadara hinübergreift; dabei bietet Q eine Ergänzung des Berichts des Marcus, indem es neben Kapernaum und Bethsaida auch den benachbarten Ort Chorazin nennt[6]). Als er dann befürchten muß, daß sein Landesherr Herodes Antipas gegen ihn in derselben Weise einschreiten wird wie gegen Johannes[7]), tritt er auf tyrisches Gebiet über[8]) und zieht von hier weiter in das Reich des Philippos an den Jordanquellen. Und hier, in einem der Dörfer, die zu dessen neugegründeter Hauptstadt Caesarea (Panias) gehörten, gelangt bei Petrus die Erkenntnis zum Durchbruch, daß er der Messias ist; und sechs Tage später wird diese Erkenntnis durch die Vision der Verklärung bestätigt[9]).

---

dem der Fragende Jesus zu Füßen fällt, und die Anerkennung (ἐμβλέψας αὐτὸν ἠγάπησεν αὐτόν), die ihm zuteil wird.

[1]) Vgl. Bd. I 103 ff. 112.

[2]) Marc. 2, 19 f. Daran schließen die Gleichnisse vom Hochzeitsmahl Matth. 22, 1 ff. = Luk. 14, 16 ff. sowie Luk. 12, 35. Matth. 25, 1 ff. In der Apokalypse bildet dann die Hochzeit des zum Weltenkönig eingesetzten Gotteslamms den Abschluß, s. o. S. 389 f.

[3]) Marc. 8. 17. 21. vgl. 6, 52.

[4]) S. Bd. I 293 f.

[5]) Marc. 1, 34. 3, 11.

[6]) Luk. 10, 13 = Matth. 11, 21.

[7]) S. Bd. I 110.

[8]) Das ist der oben S. 421 erwähnte Norden Galilaeas mit der Stadt Kedes.

[9]) S. Bd. I 152 ff.

Damit hat er sein Ziel erreicht. Es handelt sich um nichts weniger als um ein schweigendes Hinnehmen einer ihm aufgedrängten Beurteilung seines Wesens, womit sich die unhistorische moderne Auffassung so gern beruhigen möchte, sondern vielmehr um ein Ergebnis, auf das er lange Zeit mit Sehnsucht hingearbeitet hat[1]). Noch bleibt freilich die Aufgabe, den Jüngern, die ganz in den traditionellen Anschauungen vom Messias leben, seine transzendentere Auffassung beizubringen. Der dadurch geschaffene Konflikt tritt in der schroffen Zurückweisung des Petrus, die dieser im Gedächtnis bewahrt hat, deutlich genug zutage; im übrigen ist er dadurch verschoben, daß die christliche Auffassung vom leidenden Messias in die Überlieferung hineingetragen ist[2]).

Aber allerdings: daß auch ihm das Schicksal bevorsteht, das alle Verkünder des Gottesworts getroffen hat, daß es ihm, dem Haussohn, nicht anders gehn wird als den Knechten, den Propheten, vor ihm[3]), das konnte ihm nicht zweifelhaft sein. Wie noch zuletzt Johannes, der wiedergekehrte Elias, das Werk, zu dem er berufen war, nicht hat zu Ende führen können, sondern „sie ihm getan haben, was sie wollten, wie über ihn geschrieben steht", so wird es auch ihm selbst ergehn[4]). Aufsuchen will er den Konflikt und die Katastrophe nicht; wie er dem Herodes aus dem Weg geht, so verbietet er den Jüngern nach dem Petrusbekenntnis, von seinem Messiastum zu reden[5]), und vermeidet auch in Jerusalem ein offenes Bekenntnis, so lange es möglich ist. Aber sein Weg ist gewiesen, und er kann nicht anders, als ihn gehn. So ist denn auch nicht zu bezweifeln, daß er seinen Todesahnungen Ausdruck verliehn und versucht hat, seinen Jüngern sein bevorstehendes Schicksal begreiflich zu machen, das ihren Anschauungen so diametral widersprach, gewiß unter Verweisung auf Schriftstellen[6]).

[1]) Es ist eine arge Entstellung der ursprünglichen Überlieferung, wenn Matthaeus schon vor dem Petrusbekenntnis, in der Geschichte vom Wandeln Jesu auf dem See, die Jünger fußfällig bekennen läßt: ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς εἶ (14, 33).

[2]) S. Bd. I 117 ff.

[3]) Marc. 12, 1 ff.

[4]) Marc. 9, 11—13, vgl. Bd. I 113.

[5]) Marc. 8, 30. 9, 9.

[6]) Diese Schriftstellen werden bei Marcus und sonst nie angeführt, sondern ihre Kenntnis vorausgesetzt. Sehr auffallend ist, daß die Deutung

Das ist dann begreiflicherweise in der Überlieferung von Anfang an dahin vergröbert worden, daß er sein Schicksal mit dem Kreuzestod, dem Symbol des neuen Glaubens, mit allen Einzelheiten voraussagt; daß hinzugefügt wird, sie hätten diese doch ganz klaren Angaben nicht verstanden[1]), kann dagegen als ein Rest des ursprünglichen Hergangs gelten.

Mit dem Petrusbekenntnis ist der entscheidende Wendepunkt erreicht. Jetzt hat Jesus eine Schar begeisterter Anhänger gewonnen, die ganz von dem Glauben an ihn und seine Mission erfüllt sind; mit ihnen kann er versuchen, jetzt sein Werk im großen anzugreifen, das ganze Volk, an das er gesandt ist, zum Glauben an das Gottesreich zu bekehren. Das erfordert sein Auftreten im geistigen Mittelpunkt des Volks, nicht, wie bisher, fern in der Provinz; und so tritt er von Caesarea aus den Zug nach Jerusalem an[2]). Durch Galilaea zieht er verborgen und unerkannt, um den von Herodes drohenden Gefahren zu entgehn[3]). Dann umgeht er das samaritanische Gebiet und geht über den Jordan in die Peraea, wo er wieder offen als Lehrer auftritt[4]). Hier sammeln sich zu der bisherigen Gefolgschaft von Männern und Frauen weitere Scharen um ihn, die unterwegs, so in Jericho, immer weiter anschwellen[5]). An ihrer Spitze ist er dann, kurz vor dem Passahfest, vom Ölberg aus in Jerusalem eingezogen.

---

des Gottesknechts bei Jesaja auf Jesus, die später im Schriftbeweis eine so große Rolle spielt, wenn ich nichts übersehn habe, in der gesamten neutestamentlichen Literatur nur bei Lukas (ev. 22, 37. act. 8, 32 f.) und, ohne Beziehung auf das Martyrium, bei Matth. 12, 17 ff. vorkommt.

[1]) Marc. 9, 32; vgl. 8, 30. 9, 9 f.

[2]) Daß die Erzählung des Johannesevangeliums falsch ist, das ihn und seine Jünger schon früher wiederholt nach Jerusalem ziehn läßt, lehrt der völlig authentische Bericht des Marcus ganz unzweideutig: Jesus benutzt den ersten Nachmittag, um sich zu orientieren (11, 11), die Jünger staunen die Steinmassen des Tempels und den zugehörigen Gebäudekomplex an (13, 1 f.) — etwas Derartiges haben sie noch nie gesehn.

[3]) Marc. 9, 30 (Jüngerquelle), s. Bd. I 110. 140.

[4]) Marc. 10, 1. Daß auch die Peraea zum Reich des Herodes Antipas gehörte, wird nicht berücksichtigt. Er konnte mit Recht annehmen, daß ihm hier, fern vom Hof des Fürsten, der in Galilaea residierte — er mochte in dieser Zeit mit dem Ausbau seiner neuen Hauptstadt Tiberias beschäftigt sein —, keine unmittelbare Gefahr drohe.

[5]) Marc. 10, 32. 46. 52, vgl. Bd. I 162.

Der Einzug war sorgfältig vorbereitet. Er selbst reitet auf einem Eselsfüllen voran — das entspricht der Schilderung des Einzugs des messianischen Königs in Jerusalem bei Deuterozacharja 9, 9, auf die Matthaeus mit Recht verweist —; sein Gefolge breitet die Kleider und aufgelesene Krautbüschel auf den Weg, unter dem aus den Psalmen (118, 26) entnommenen Jubelruf: „Hosianna (‚rette uns‘)! Gesegnet der im Namen des Herrn kommt!“, mit dem Zusatz: „gesegnet das einziehende Königtum unseres Vaters David! Hosianna in der Höhe!“ Ganz unzweideutig wird er als der Messias angekündigt, der jetzt den Einzug in seine Hauptstadt hält. Daß das nicht ohne seine Einwilligung geschehn sein kann, vielmehr von ihm angeordnet sein muß, bedarf keiner Ausführung. Dem entspricht der Fortgang: am nächsten Tage verjagt er die Händler aus dem Tempel und stürzt ihre Tische um. Er tritt auf als der souveräne Herrscher der Gemeinde, in unverhülltem Gegensatz zu den offiziellen Oberhäuptern derselben.

Der weitere Fortgang bedarf keiner nochmaligen Besprechung. Nur darauf muß auch an dieser Stelle hingewiesen werden, daß damit der Konflikt geschaffen war, der seinen Untergang unvermeidlich machte, und daß auch die Besorgnis nicht unbegründet war, daß die Bewegung, wenn man sie gewähren ließ, zu einer Erhebung gegen die römische Regierung führen müsse; hatten doch ähnliche Vorgänge alle Augenblick zu Konflikten und blutigem Eingreifen der Römer Anlaß gegeben. Auch das ist nicht zu verkennen, daß Jesus die Situation nicht richtig beurteilt hat: er war in den kleinen Verhältnissen Galilaeas aufgewachsen und nie darüber hinausgekommen, von den Bedingungen, welche das Treiben der Großstadt bestimmten, konnte er keine klare Anschauung besitzen. Der Versuch, sie durch die Demonstrationen, mit denen er auftrat, zu beherrschen oder wenigstens hier einen festen Rückhalt zu gewinnen, mußte notwendig scheitern.

Allerdings war der Eindruck, den Jesus auf die Menge machte, so stark, daß man nicht wagen konnte, die Volksjustiz gegen ihn als Gotteslästerer aufzurufen und ihn etwa durch Steinigung zu beseitigen, wie nachher den Stephanus[1]). So mußte man zu einem

[1]) Die Steinigung des Stephanus beweist, daß die römische Regierung eine derartige Lynchjustiz geduldet hat, obwohl die Juden rechtlich dazu nicht befugt waren.

regelrechten Gerichtsverfahren greifen, und dafür war die Entscheidung der römischen Regierung unentbehrlich. Der verfänglichen Frage nach der Berechtigung der Steuerzahlung an die heidnische Macht, mit der ihn „einige der Pharisaeer und Herodianer" zu fangen dachten, wich er geschickt und überlegen aus. Aber schon sein Auftreten als Messias bot eine Handhabe; wenn er sich beim Verhör offen als solchen, als Gottessohn, bekannte[1]), konnte man ihn zugleich dem Volk als Gotteslästerer und dem Procurator als Usurpator und Rebellen darstellen und von diesem das Todesurteil erwirken.

Einen Augenblick scheint Jesus an Widerstand gedacht zu haben. Das isolierte bei Lukas 22, 38 erhaltene Wort: „sie aber sagten: Herr, siehe hier sind zwei Schwerter", scheint darauf hinzuweisen[2]). Bei der Gefangennahme sind seine Anhänger in der Tat bewaffnet, und einer zieht das Schwert und schlägt einem Knecht das Ohr ab. Auch Judas selbst hat offenbar Widerstand erwartet und dagegen seine Vorbereitungen getroffen. Aber wenn Jesus

---

[1]) Wie ich aus Bousset, Kyrios Christos (1913) S. 53 ersehe, hat W. Brandt, Die evangel. Geschichte und der Ursprung des Christentums (1893), dem Bousset folgt, daran Anstoß genommen, daß der Mischnatraktat Sanhedrin VII 5 als Gotteslästerung, die das Todesurteil (durch Steinigung) erfordert, nur die Aussprache des Gottesnamens bezeichnet (vgl. o. S. 20, 3) — wo dann bei der sie erweisenden Zeugenaussage die Richter ihre Kleider zerreißen, wie der Hohepriester beim Bekenntnis Jesu. Daraus folgert man, daß das Messiasbekenntnis keine Gotteslästerung und kein todeswürdiges Verbrechen gewesen sei (ähnlich Wellhausen, s. Bd. I 193, 1). Aber dabei ist außer acht gelassen erstlich, daß die Steinigung des Stephanus wegen des Bekenntnisses, daß Jesus der jetzt im Himmel thronende Messias sei, ebensowenig unter die Bestimmungen des Mischnatraktats fällt, diese also das zur Zeit des Bestehens des Synedrions von Jerusalem in der Praxis geltende Recht keinenfalls vollständig geben; zweitens, daß Jesus, wie die Inschrift am Kreuz beweist, als Messias verurteilt ist (Bousset hat es allerdings S. 56 fertig gebracht, die Kreuzesinschrift für eine erbauliche Fälschung der Christen zu erklären: Pilatus werde doch nicht so unbesonnen gewesen sein, die Juden durch einen solchen Hohn zu ärgern!), und endlich, daß die Absicht, einen Grund zu finden, auf den hin man die Verurteilung Jesu durch die römische Regierung erreichen konnte, von Anfang an feststand; und dazu diente eben das Messiasbekenntnis. Die Verhandlung vor dem Synedrion war daher in Wirklichkeit nur eine Formalität, die, weil die Zeit drängte, aufs äußerste beschleunigt wurde.

[2]) S. Bd. I 183.

wirklich eine solche Absicht gehabt haben sollte, so hat er alsbald ihre Undurchführbarkeit eingesehn. Daß man ihm ans Leben wollte, wußte er — er sucht sich dadurch zu sichern, daß er jede Nacht einen andern, der Welt unbekannten Aufenthaltsort außerhalb der Stadt aufsucht —, den beabsichtigten Verrat des Judas mag er durchschaut haben. So fügt er sich in den Willen des Vaters und läßt sich wehrlos gefangen nehmen. Die Hoffnung scheint er allerdings gehegt zu haben, daß Gott, mit dem er sich eins fühlte, im letzten Moment durch ein Wunder einschreiten werde, wie so oft in der heiligen Geschichte. Als er dann, nach sechs qualvollen Stunden am Kreuz, das Ende nahen fühlte, hat er den Schmerzensruf des zweiundzwanzigsten Psalms ausgestoßen: „Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen.“ Dann hat er mit einem gewaltigen Aufschrei sein Leben ausgehaucht.

Mit Jesu Hinrichtung schien sein Werk vernichtet; seine Anhänger zerstieben in alle Winde. Man durfte erwarten, daß er wenige Jahre nach seinem Tode völlig vergessen sein werde; hat doch selbst Petrus ihn in der Bestürzung des Augenblicks verleugnet. Kein Mensch konnte ahnen, daß von ihm, ganz anders als von so vielen Gestalten, die zeitweilig eine ähnliche, ja eine weit ausgedehntere Erregung bewirkt hatten, eine Bewegung ins Leben gerufen sei, die erst jetzt, gerade durch seinen Märtyrertod, zu voller Kraft gelangen sollte, daß in der Tat, wie Johannes verkündet hatte, die Axt an die Wurzel gelegt sei, und zwar nicht nur an die Wurzel des Judentums, sondern ebensogut an die der gesamten heidnischen Weltanschauung und damit zugleich an die des allmächtigen Weltreichs. Eben dadurch, daß dies seine Verurteilung zugelassen hatte, ist er, in verklärter Gestalt, wie ihn Petrus und seine Genossen auf dem Berge im Quellgebiet des Jordan geschaut hatten, jetzt wirklich der Rebell gegen das Römerreich und das Gegenbild des irdischen Heilands, des Caesar Augustus, der kommende Weltherrscher geworden. Darin offenbart sich die gewaltige Wucht seiner Persönlichkeit. Der Eindruck, den er in den schlichten Männern seiner Gefolgschaft hinterlassen hatte, ließ ihnen keine Ruhe, bis sie für das Unbegreifliche, das sie erlebt hatten, das erlösende Wort gefunden zu haben glaubten. Dadurch haben sie die Fähigkeit zu einer Weltwirkung ohnegleichen erlangt.

Beilage

Das zweite Makkabaeerbuch und Jason von Kyrene

Für das Verständnis des zweiten Makkabaeerbuchs und seiner Komposition hat R. Laqueur (Krit. Unters. zum zweiten Makkabaeerbuch 1904) mehr getan als alle seine Vorgänger[1]). Ihm verdanken wir den Nachweis, daß die Briefe in cp. 11 echt sind und daß der Tod des Epiphanes absichtlich zwei Jahre zu früh gesetzt ist, ferner die richtige Scheidung, Analyse und Erläuterung der drei Schreiben an die aegyptischen Juden, die dem Buch vorangesetzt sind. Diese unanfechtbaren Ergebnisse sind oben schon verwertet. In manchen andern Punkten dagegen vermag ich ihm nicht beizustimmen. Er begeht den bei derartigen Untersuchungen so häufigen Fehler, rein verstandesmäßig zu operieren[2]), in dem Glauben, daß sich alle Anstöße streng logisch müßten auflösen lassen, während doch auf geschichtlichem und literarischem Gebiet sowohl das psychologische Moment wie der Zufall und die der Berechnung und Erwägung des Handelnden oder des Schriftstellers sich entziehenden Faktoren eine weit größere Rolle spielen und daher logische Widersprüche und irrationale Gestaltungen sehr wohl nebeneinander stehn können, wo dann der Gegensatz nicht empfunden oder unbeachtet beiseite geschoben wird. Daher ist es unumgänglich, daß ich meine Auffassung des eigenartigen Werks kurz darlege.

Das Buch ist bekanntlich ein Auszug aus dem Geschichtswerk des Jason von Kyrene. Vorausgeschickt ist ein Brief der Juden von Jerusalem aus dem Jahre 188 Sel. = 125/4 v. Chr. (1, 7 b bis

[1]) Wellhausen, Über den geschichtlichen Wert des 2. Makkabaeerbuchs im Verhältnis zum ersten, Nachr. Gött. Ges. 1905, 117 ff. hat zwar Nieses ganz unhaltbare Annahmen treffend widerlegt und wie immer eine Reihe wertvoller Bemerkungen gebracht; aber gegenüber den grundlegenden Problemen, die Laqueur aufgeworfen hat, ist er, soweit er sie überhaupt berührt, zu keiner festen Stellung gelangt.

[2]) Diese Einseitigkeit hat den Verfasser in seinem Werk über Polybios leider zu ganz unhaltbaren Hypothesen verführt.

10 a), der die aegyptischen Juden auffordert, das Tempelweihfest im Kislew zu feiern; daran ist der wohl erst damals verfaßte fiktive Brief des Rats und des Judas angeschlossen, der die Erlösung durch Antiochos' Untergang und die Absicht, den Tempel zu reinigen, mit weiteren legendarischen Erzählungen berichtet (1, 10 b bis 2, 18, s. o. S. 210. 221). Voran geht noch ein Brief aus dem Jahre 169 Sel. = 144/3, der die aegyptischen Juden zum Ausharren in der Verfolgung (unter Euergetes II.) mahnt und für sie betet (1, 1—7 a, vgl. o. S. 257, 4). Dieser Brief steht mit dem eigentlichen Thema in keinem näheren Zusammenhang, sondern ist als Beleg für die nahen Beziehungen zwischen beiden Gemeinden und Parallele zum Schicksal der palaestinensischen Juden beigefügt.

Als Denkschrift, um sie über die Vorgänge und den Charakter des Festes zu unterrichten, ist dem Brief der Auszug aus Jason beigegeben. Er ist bis zu dem Sieg über Nikanor herabgeführt, offenbar um auch das daran anknüpfende Siegesfest am 13. Adar zur Mitfeier zu empfehlen. Es ist klar, daß die Epitome eben zu diesem Zweck verfaßt ist, also im Jahre 125 v. Chr. Sie ist also ungefähr gleichzeitig mit der Übersetzung des Jesus Sirach, deren Verfasser im 38. Jahre des Euergetes II. 132 v. Chr. nach Aegypten gekommen ist und bald darauf das Werk seines Großvaters den dortigen Juden griechisch zugänglich gemacht hat[1]).

[1]) Auch die Übersetzung des Estherbuchs durch Lysimachos, die der Priester und Lewit Dositheos und sein Sohn Ptolemaios nach Aegypten brachten, würde in dieselbe Zeit (114 v. Chr.) fallen, falls das Datum J. 4 des Ptolemaios und der Kleopatra sich auf Soter II. und seine Mutter Kleopatra III. bezieht; daß offiziell Kleopatras Name vorangehn müßte, ist bei einem privaten Schriftstück schwerlich ein entscheidendes Gegenargument. Aber Willrich, Judaica (1900) S. 4 ff. hat sehr wahrscheinlich gemacht, daß Ptol. XIV. und die berühmte Kleopatra VII. gemeint sind, also das Jahr 48 v. Chr.; in dieser Zeit finden wir in Herodes' Diensten einen Dositheos und einen Lysimachos (Jos. Ant. XV 168 ff. 260 ff. sowie in der Urkunde aus dem J. 49 XIV 236; an den Dositheos unter Ptol. Philometor Jos. c. Ap. II 49 ist jedenfalls nicht zu denken). Die weiteren überkühnen Kombinationen Willrichs freilich (das Estherbuch soll erst damals, und zwar ursprünglich griechisch, verfaßt sein und Vorgänge unter Euergetes II. widerspiegeln; Hermes 39, 1904 deutet er es gar auf Vorgänge des Jahres 87 v. Chr.) sind gänzlich unhaltbar. — Das Purimfest kennt als Μαρδοχαϊκὴ ἡμέρα bekanntlich das zweite Makkabaeerbuch 15, 37; das Nikanorfest fällt einen Tag vorher; Makk. I 7, 49 erwähnt es nicht.

Der Epitomator hat, im Gegensatz zu den in rein jüdischem Stil abgefaßten Eingangsbriefen sowie zu dem Übersetzer des ersten Makkabaeerbuchs, ganz fließend griechisch schreiben gelernt, und bringt im Eingang wie am Schluß in üblicher Weise allerhand triviale Erwägungen an, die geistreich klingen und dem Leser den Eindruck machen sollen, daß er es mit einem gebildeten Mann zu tun hat. Dabei mag seine Vorlage auf ihn eingewirkt haben; denn Jason von Kyrene hat offenbar — das hat Niese ausgeführt — die übliche Technik der historischen Literatur der hellenistischen Zeit ausreichend beherrscht: er verwendet die gangbaren rhetorischen Mittel, darunter die Wundererscheinungen und die rührseligen Szenen sowie die sinnlos übertriebenen Zahlen in ausgiebigstem Maße, in scharfem Gegensatz — das hat Niese völlig verkannt — zu der streng sachlichen Erzählung im ersten Makkabaeerbuch, in der derartiges nirgends vorkommt. Daher läßt sich denn auch, trotz der reichen und meist authentisch erscheinenden Einzelzüge, die er bietet, der innere Zusammenhang der politischen und vor allem der militärischen Aktionen meist nur aus diesem erkennen; im zweiten Buch ist das nur zu häufig nicht nur durch populäre Legenden, sondern vor allem durch den rhetorischen Aufputz verwischt und schillert im Unbestimmten, wie so vielfach in der innerlich entarteten, nach Effekten haschenden Geschichtsliteratur des Hellenismus und der Römer. Die beiden Werke verhalten sich zu einander wie etwa Polybios zu einer der gangbaren Darstellungen des hannibalischen Kriegs oder zu Phylarchos, obwohl dieser natürlich sowohl stilistisch wie als Historiker weit höher stand als Jason. Dagegen verdient es volle Anerkennung, daß Jason in der Geschichte des Seleukidenreichs recht gut bewandert ist, namentlich auch die Namen der handelnden Persönlichkeiten, ihre Ämter und Titulaturen richtig angibt und die Spezialgeschichte in den größeren geschichtlichen Zusammenhang einzureihen sucht. Er war offenbar ein griechisch gebildeter Jude aus der sehr zahlreichen Diaspora in Kyrene. Wann er geschrieben und wie weit sein Werk herabgereicht hat, läßt sich nicht genauer ermitteln. Aber es ist ganz undenkbar, daß er, wie die Epitome, mit dem Sieg über Nikanor im Jahre 161 geschlossen haben sollte, wie es denn auch schwerlich möglich sein dürfte, den Inhalt der Epitome auf die fünf Bücher zu verteilen, die das Werk Jasons umfaßte. Sondern

der Epitomator hat, der Absicht seiner Schrift gemäß, mit der Stiftung des Nikanorfestes abgebrochen; Jasons Werk muß mindestens etwa bis auf Jonathans Siege und seine Erhebung zum Hohenpriester hinabgereicht haben. Daß darin, daß in dem Auszuge nur Judas, der Makkabaios, verherrlicht wird, seine Brüder dagegen, abgesehn von einer Schlappe, die Simon durch Nikanor erleidet (14, 17), überhaupt nicht erwähnt werden[1]), eine feindliche Tendenz gegen diese und ihr Hohenpriestertum hervortrete, wie oft angenommen wird, ist eine unsichere Vermutung, zumal wir nicht wissen können, wie viel dabei auf Rechnung des Epitomators kommt. Nur das ist deutlich, daß die Darstellung — im Gegensatz zu den in sie verarbeiteten Einzelerzählungen — gegenüber dem ersten Buch einen jüngeren, durch populäre Legenden entstellten Charakter trägt, mit weit stärkerer Färbung zugunsten der Juden, und daß die streng orthodoxe Auffassung bei ihm weit stärker hervortritt, so vor allem in der Leugnung der gesetzwidrigen Kämpfe am Sabbat und in der Verherrlichung des letzten wirklich legitimen Hohenpriesters Onias.

An den Kämpfen, von denen er erzählt, hat Jason offenbar nicht teilgenommen, und noch weniger ist er Augenzeuge der ausführlich erzählten Vorgeschichte bis zum Plünderungszuge des Heliodoros hinauf. Aber er hat, wie jeder Historiker, der einen größeren Zeitraum zum ersten Male zusammenfassend darstellt, ein reiches Material von Augenzeugen (oder deren Angehörigen) erhalten, das ihm zum Teil mündlich mitgeteilt sein wird, zum Teil aber offenbar auch schon aufgezeichnet war[2]). Aber auch größere zusammenfassende Darstellungen müssen ihm bereits vorgelegen haben, wenn sie auch vielleicht noch nicht literarische Gestalt hatten, wie das gleiche ja notwendig für das erste Makkabaeerbuch an-

[1]) Daß auch der 10, 19 genannte Simon, der sich mit anderen bei der Belagerung eines Kastells in Idumaea bestechen läßt, der Bruder des Judas sei, wie Wellhausen, Gött. Nachr. 1905, 149, 2, meint, ist ausgeschlossen: diese Leute, οἱ περὶ τὸν Σίμωνα, werden ja verurteilt und hingerichtet.

[2]) Das gleiche ist z. B. bei Polybios überall erkennbar (ganz abgesehn von den älteren Abschnitten seines Werkes bis zum Perseuskriege, bei denen er in der Hauptsache älteren Spezialgeschichten folgt), so wenig meist darauf geachtet wird, nur daß bei ihm, ebenso wie bei Thukydides, die Autopsie und die eigene Forschung eine weit größere Rolle spielt.

genommen werden muß[1]). Mit diesem berührt sich denn auch seine Darstellung vielfach aufs engste, sowohl in manchen Einzelheiten, wie vor allem in der Gesamtanordnung, der ἀκολουθία τῶν πραγμάτων, die in beiden Werken im wesentlichen identisch ist und die Annahme einer gemeinsamen, wenn auch von beiden verschieden bearbeiteten Grundquelle unabweisbar macht.

Die nächstliegende Annahme, daß das auf uns gekommene Werk in der Tat nichts als ein Auszug aus Jason sei[2]), ist wie von andern so besonders nachdrücklich von Laqueur bestritten worden; er glaubt nachgewiesen zu haben, daß in dem Buch eine vortreffliche und eine ganz sekundäre, von plumpen Entstellungen und Fälschungen durchsetzte Quelle ungeschickt kontaminiert seien, und hält es für wahrscheinlich, daß Jason diese schlechte Quelle sei, diesem also, im Gegensatz zu jener andern, dem ersten Makkabaeerbuch noch überlegenen Quelle, kaum irgendwelcher Wert zukomme.

Den Ausgangspunkt dieser Annahme bildet die bekannte, oben besprochene Tatsache, daß Makk. II den Tod des Epiphanes weit zu früh, unmittelbar vor der Tempelweihe, berichtet, und weiter der Nachweis der Echtheit der Dokumente in cp. 11 — daß Laqueur deren Monatsdaten für gefälscht hält, kommt hier nicht in Betracht. Aber wir haben gesehn, daß seine Folgerung falsch ist: wenn diese Briefe im Jahre 148 Sel. geschrieben seien, müsse

---

[1]) Über Judas lag dessen Verfasser eine eingehendere Darstellung nicht vor: 9, 22 καὶ τὰ περισσὰ τῶν λόγων (דברים) Ἰούδα καὶ τῶν πολέμων καὶ τῶν ἀνδραγαθιῶν ὧν ἐποίησεν καὶ τῆς μεγαλωσύνης αὐτοῦ οὐ κατεγράφη. πολλὰ γὰρ σφόδρα ἦν [das erinnert unwillkürlich an die Schlüsse des Johannesevangeliums 20, 30 f. 21, 25]. Damit ist zugleich gesagt, daß der Verfasser für das, was er erzählt, Aufzeichnungen benutzt hat. Das gleiche wird für die Geschichte Jonathans gelten, mit dessen Ausgang und der Einsetzung Simons zum Hohenpriester im J. 143/2, nach dessen Jahren fortan datiert wird, das ursprüngliche Werk 13, 42 abschloß. Dann folgt ein Nachtrag über Simons Regierung 13, 43—16, 22, den Josephus, der bis dahin in der Archaeologie dem ersten Makkabaeerbuch folgt, nicht kennt, und dieser schließt 16, 23 nach dem Schema des Königsbuchs für seinen Sohn Johannes (Hyrkanos) mit einem Verweis auf das βιβλίον ἡμερῶν ἀρχιερωσύνης αὐτοῦ; von ihm an wird es eine offizielle Chronik gegeben haben.

[2]) Für dieselbe spricht, daß die legendarische Erzählung des angeblichen Briefs 1, 10b ff. die Darstellung in keiner Weise beeinflußt hat, vielmehr zu ihr in schroffem Widerspruch steht.

der in ihnen genannte König Epiphanes sein; es ist vielmehr dessen Mitregent, sein Sohn Eupator, in dessen Namen damals, während Epiphanes im Osten stand, die Regierung in Antiochia geführt wurde.

Eben diese Briefe haben nun aber den Jason zu seiner falschen Chronologie verführt. Er übersah, ebenso wie Laqueur und die übrigen modernen Gelehrten, daß Eupator bereits zu Lebzeiten seines Vaters König war, und folgerte aus ihnen, daß Epiphanes vorher gestorben sein müsse. Deshalb verschiebt er dessen Tod in die Zeit der Tempelreinigung und setzt auch diese ein Jahr zu früh, Kislew 166 statt 165, so daß die Zeit der heidnischen Entweihung bei ihm nur zwei Jahre statt drei umfaßt (μετὰ δυετῆ χρόνον 10, 3, s. o. S. 215)[1]). Eben darum verdoppelt er dann den Feldzug des Eupator und Lysias gegen Betsura und Jerusalem und verlegt das Abkommen vom Frühjahr 164, zu dem die Briefe von cp. 11 gehören, an den Schluß des ersten dieser beiden Feldzüge. In Wirklichkeit ist der Geschichtsbericht 11, 1—15 eine von ihm selbst geschaffene Dublette zu c. 13, wo dieselben Ereignisse zum zweiten Mal berichtet werden. Das ist oben im einzelnen nachgewiesen, und auch gezeigt, wie zugleich der zusammenhängende Bericht über Judas' Unternehmungen Makk. I, 5 bei ihm in zwei Teile (II 10, 9—38 und 12, 1—45) zerrissen ist, ebenso wie die Tempelreinigung II 10, 1 ff. durch den Einschub des Ausgangs des Epiphanes c. 10 von der Besetzung Jerusalems c. 9, 31 ff. losgerissen worden ist. Seine Auffassung völlig konsequent durchzuführen, ist er so wenig imstande gewesen wie irgend ein anderer Historiker, der durch falsche Kombinationen auf Abwege gerät: es bleiben immer Unstimmigkeiten, die den Irrtum erkennen lassen und die Wiederherstellung des richtigen Zusammenhangs ermöglichen. Dazu gehört auch, daß er den Tod des Timotheos schon c. 10, 38 ff. erzählt, während er c. 12 wieder am Leben ist. Sehr augenfällig verrät sich die Korrektur auch darin, daß, wie schon erwähnt, in dem ganzen ersten Teil des Buchs abgesehn von den zu den Briefen cp. 11 gehörenden

[1]) Dem entspricht, daß er umgekehrt das Intervall zwischen dem Frieden unter Eupator 163 und dem Antritt des Demetrios Sel. 151 = 162/1 ff. (das erste Datum, das er bringt), das in Wirklichkeit kaum mehr als ein Jahr betragen hat, auf drei Jahre verlängert (μετὰ τριετῆ χρόνον 14, 1).

Daten keine einzige Datierung vorkommt, im Gegensatz zu cp. 13 ff.: er hat die Chronologie konsequent verschoben, aber Scheu getragen, direkt von der Überlieferung abweichende Daten zu nennen, sondern sich damit beholfen, die Daten überhaupt wegzulassen.

Daß die Urkunden von cp. 11 von Jason selbst aufgenommen sind, hätte angesichts der Tatsache, daß er ein wirklicher, in der Geschichte des Reichs gut bewanderter Historiker ist, nicht bezweifelt werden sollen. Erwiesen wird es dadurch, daß sie den Angelpunkt der ganzen Darstellung bilden. Es handelt sich bei dieser keineswegs um eine Fälschung im gewöhnlichen Sinne des Worts; sondern Jason hat, weil er glaubte, daß diese authentischen Zeugnisse in schroffem Widerspruch zu der überlieferten Geschichtsdarstellung ständen, diese rücksichtslos durchgreifend korrigiert, um sie mit ihnen in Einklang zu bringen, in derselben Weise, wie z. B. Dio Cassius oder auch Polybios so oft verfährt, wo sie in den Quellen eine ihnen unmöglich erscheinende Darstellung finden, oder wie Laqueur selbst auf Grund eben dieser Urkunden die gesamte Überlieferung über die Wiedergewinnung des Tempels und die Politik des Epiphanes noch viel radikaler umgestaltet. Nur hat sich Jason, um die Richtigkeit seiner Darstellung vollends sinnfällig zu machen, erlaubt, in den Brief des Königs die Erwähnung des Todes des Epiphanes einzusetzen (τοῦ πατρὸς ἡμῶν εἰς θεοὺς μεταστάντος), sei es durch einen Einschub, sei es, wohl wahrscheinlicher, durch eine Korrektur des echten Textes (s. o. S. 212).

In derselben Weise hat er eine Urkunde behandelt, die er 9, 18 ff. beim Ausgang des Epiphanes bringt. Er erzählt, dieser habe nach seiner furchtbaren Verwundung in tiefer Reue den Juden versprochen, die heilige Stadt frei zu erklären, den Tempel wieder zu schmücken und alle Juden den Athenern gleich zu stellen — eine bei seiner bekannten Schwärmerei für Athen geschickt und mit Sachkenntnis erfundene Angabe. Als Beleg bringt er ein Schreiben des Antiochos mit der Adresse τοῖς χρηστοῖς Ἰουδαίοις τοῖς πολίταις πολλὰ χαίρειν καὶ ὑγιαίνειν καὶ εὖ πράττειν βασιλεὺς Ἀντίοχος καὶ στρατηγός, in dem er mitteilt, daß er, auf dem Rückmarsch aus Persis in schwere Krankheit verfallen, „es für notwendig hielt, für die gemeinsame Sicherheit von euch allen zu sorgen", obwohl er wieder zu genesen hoffe. Er habe daher nach dem Beispiel seines Vaters, der auf dem Feldzug nach dem Osten den Nachfolger er-

nannte, seinen Sohn Antiochos zum König ernannt, „den ich, als ich in die oberen Provinzen zog, den meisten von euch vielfach vorgestellt und empfohlen habe“[1]); im Gedenken an die ihnen einzeln und insgesamt erwiesenen Wohltaten möchten sie ihm selbst und dem Sohn ihr Wohlwollen bewahren.

Es ist klar, daß dies Schreiben nicht an die Juden gerichtet gewesen sein kann. Vielmehr ist ganz deutlich, daß die Adressaten die Antiochener sind. Ihr πολίτης ist der König in der Tat; und wie er sich bei ihnen nach römischem Muster um Agoranomie (Aedilität) und Demarchie (Tribunat) beworben hat[2]), kann er sehr wohl im Jahre 164/3 ihr Strateg gewesen sein. Unter ihnen hat er gelebt, sie mit Wohltaten überhäuft, und ihnen kann er seinen Sohn bei seinem Fortgang vorgestellt und empfohlen haben. Auch daß er sich ihnen gegenüber einfach βασιλεὺς Ἀντίοχος nennt, ohne θεὸς Ἐπιφανής, paßt dazu ganz gut. Deutlich zeigt sich, daß Ἰουδαίοις eine absurde Interpolation ist. Streichen wir dies eine Wort, so wird das ganze Schreiben völlig vernünftig, wir brauchen nicht einmal Ἀντιοχεῦσι dafür einzusetzen, τοῖς χρηστοῖς πολίταις genügt. Nur die Wendung εἰς οὐρανὸν τὴν ἐλπίδα ἔχων im Eingang ist gleichfalls eine handgreifliche jüdische Interpolation.

Hier läßt sich aber zwingend erweisen, daß diese Urkunde in ihrer verfälschten Gestalt von Jason eingesetzt und gefälscht ist — hier ist dies Wort wirklich am richtigen Platz —, um auf sie die Ausmalung der Bekehrung des Antiochos aufzubauen. Denn streichen wir Ἰουδαίοις, so fehlt jede Beziehung auf die Juden, und es ist ganz undenkbar, daß ein späterer jüdischer Interpolator sie irgendwo aufgetrieben und auf sein Volk bezogen hätte. Nur dem Historiker, der nach urkundlichem Material umschaute, konnte sie zugänglich werden; und er hat sich nicht gescheut, sie durch die Einschübe, die er vornahm, für seine Zwecke brauchbar zu machen. Mit dem Brief des Eupator 12, 22 ff. ist er, wie wir sahen, ebenso verfahren; beides stützt sich gegenseitig. Das ist derselbe Autor,

[1]) Daran schließt γέγραφα δὲ πρὸς αὐτὸν τὰ ὑπογεγραμμένα; es war also die Bestallungsurkunde für den Sohn beigegeben, die nicht mit aufgenommen ist. — Daß Eupator schon vorher Mitregent war, verträgt sich natürlich bei der damaligen unsichern Lage des Reichs sehr gut damit, daß er jetzt zum Nachfolger und Alleinherrscher bestellt wird.

[2]) Pol. XXVI 4, 5 f.

der überall die stereotypen Wundererscheinungen einfügt — daß diese von Jason stammen, sagt der Epitomator 2, 21 ausdrücklich — und die sinnlosen Zahlen vorbringt. Unter den hellenistischen Autoren und vor allem den römischen Annalisten finden sich gleichartige Gestalten genug.

Nachtrag

In den Annales du service des antiquités XVIII 1918 p. 165 f. und 232 veröffentlicht Edgar Papyri aus Philadelphia im Faijûm, laut denen unter Ptolemaeos Philadelphos in den Jahren 258 und 256 v. Chr. in der ammonitischen Stadt Birta (d. i. „Festung") (ἐν Βίρται τῆς Ἀμμανίτιδος) ein Truppenkommandant Τουβίας sitzt. der dem König Wildesel, Hunde, Pferde schickt. Gressmann, Die ammonitischen Tobiaden, Sitzungsber. Berl. Ak. Juli 1921, hat diesen Tubias mit Recht mit dem Vater des Steuerpächters Joseph oben S. 129 identifiziert und die Geschichte des Geschlechts bis in die Zeiten des Nehemia hinauf weiter aufgehellt. Dadurch wird die oben für Joseph angenommene Ansetzung unter Ptol. III. bestätigt. Aber seine Annahme, daß die von Hyrkanos gebaute βᾶρις in ʿArâq el Emîr ein Jahwetempel gewesen sei und daß dieser, wie schon L. Herzfeld vermutet hatte, als Messias aufgetreten sei (darauf wird Dan. 11, 14 bezogen) und aus ihm sich der Messias ben Joseph der späteren jüdischen Eschatologie entwickelt habe, erscheint mir nach wie vor zum mindesten sehr problematisch.

Auf S. 217, 2 habe ich vergessen, für die Gründung von Artaxata durch Hannibal neben Strabo Plutarch Lucull. 31 zu zitieren.

[Abgeschlossen im August 1921.]

Anzeigen
des Cotta'schen Verlages

Eduard Meyer

Ursprung und Anfänge des Christentums

In drei Bänden

Erster Band: Die Evangelien
4. und 5. Auflage. Geheftet M. 10.—,
Ganzleinen M. 13.—

Zweiter Band: Die Entwicklung des Judentums und Jesus von Nazaret
4. und 5. Auflage. Geheftet M. 15.—,
Ganzleinen M. 18.—

Dritter Band: Die Apostelgeschichte und die Anfänge des Christentums
1. bis 3. Auflage. Geheftet M. 20.—,
Ganzleinen M. 23.50

. . . Nun ist die Studie zum selbständigen Werke herangewachsen, in dem der Verfasser mit bewundernswerter Kraft die rudis indigestaque moles der zur Verfügung stehenden Quellen zu einem lebendigen Bilde zu gestalten weiß . . . Mit der genauen Kenntnis griechischen Wesens verbindet Eduard Meyer in seltener Vielseitigkeit eine klare Anschauung von den wichtigsten orientalischen Kulturkreisen . . .

Weser-Zeitung, Bremen

. . . Damit ist der Wissenschaft ein Werk geschenkt, das jedem Leser durch strenge Gelehrsamkeit, beträchtliche Durchdringung des Stoffes und weitgespannte Anlage starken Eindruck macht . . .

Deutsche Literaturzeitung, Berlin

Druck der Union Deutsche Verlagsgesellschaft in Stuttgart

University of
Connecticut
Libraries

39153029402478